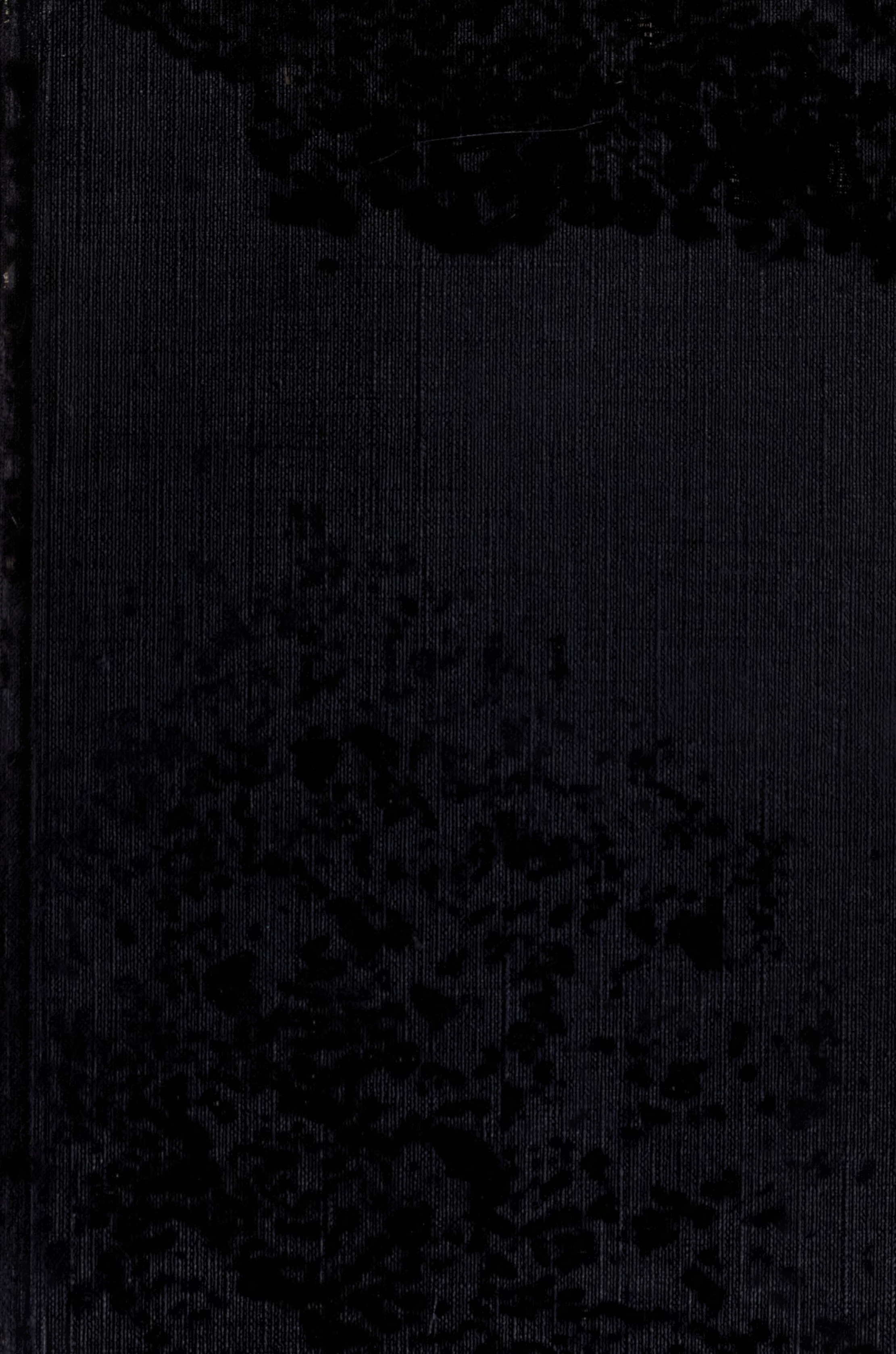
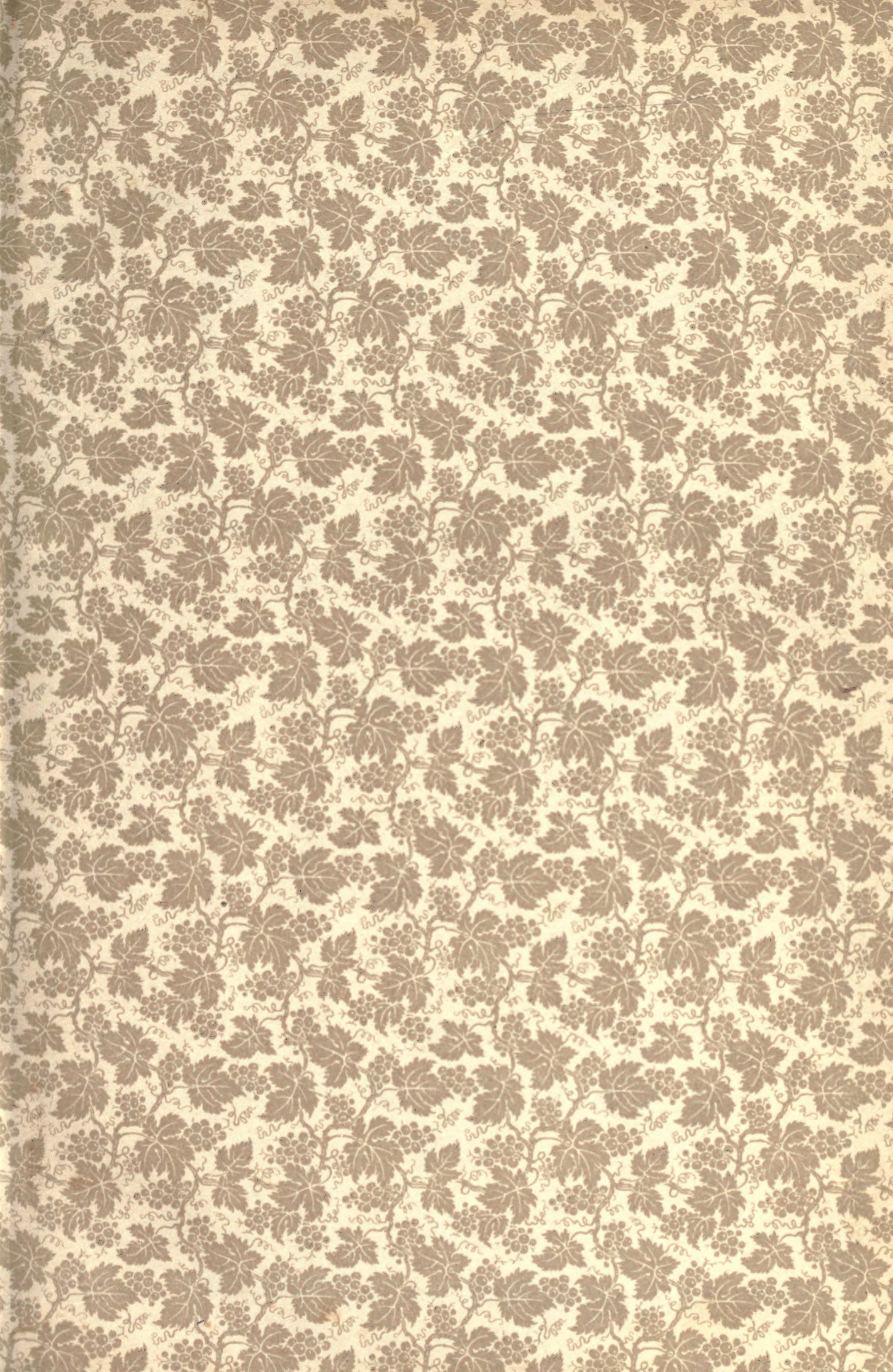
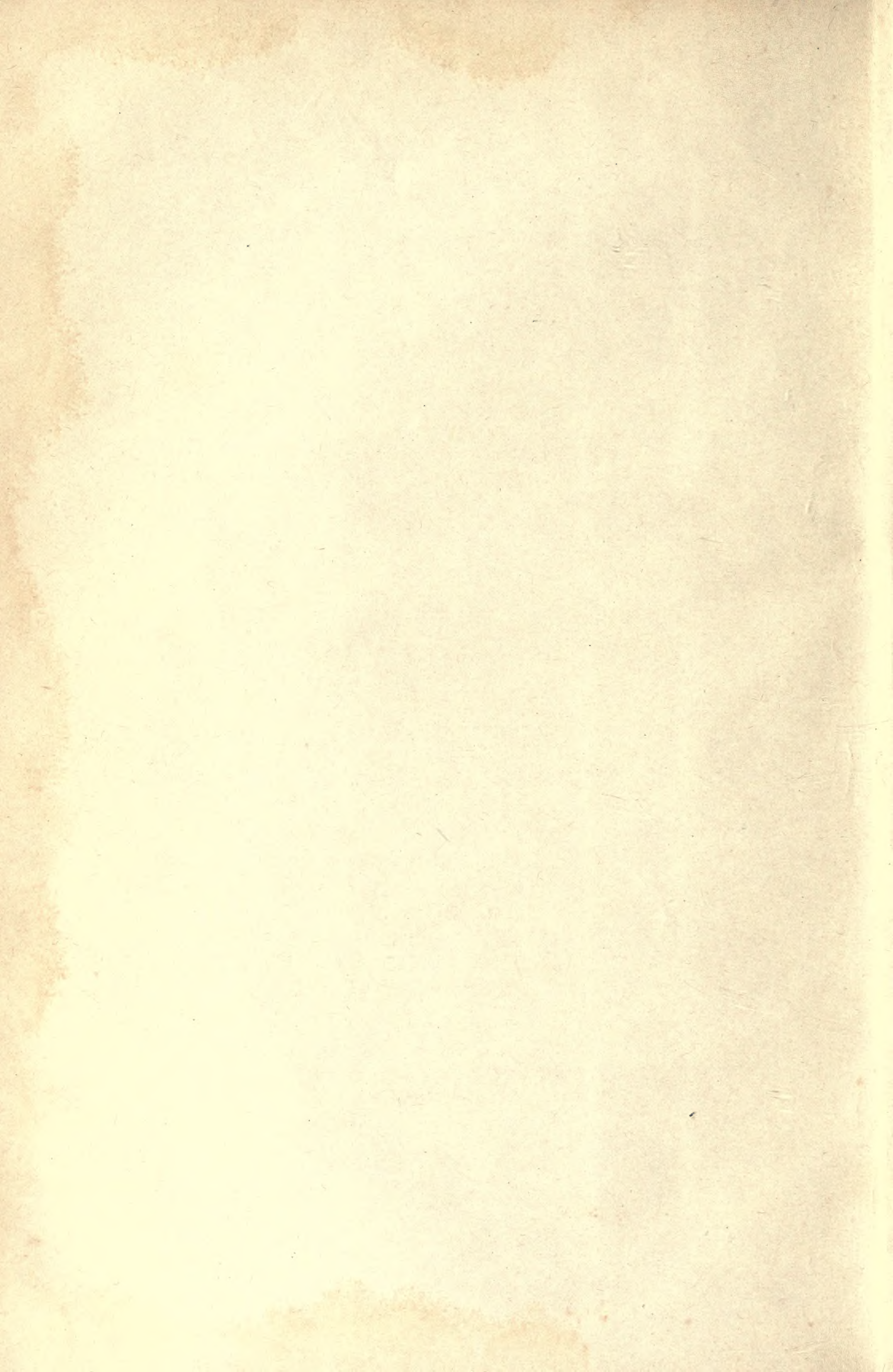



FELDHEIM'S
"The House of the Jewish Book"
96 E. Broadway, N.Y., N.Y.





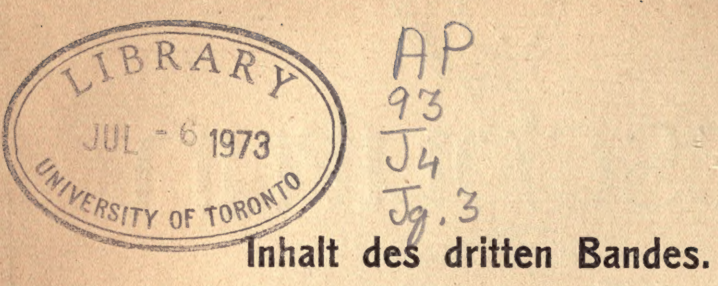


Monatsschrift
für
Lehre und Leben im Judentum

Herausgeber: Dr. J. Wohlgemuth

Dritter Jahrgang

Verlag des Jeschurun, Berlin N. 24
1916



Inhalt des dritten Bandes.

Jeschurun

3. Jahrgang | Januar 1916 / Schebat 5676 | Heft 1.

Deutschland und die Ostjudenfrage.

Die Ostjudenfrage oder, enger gefaßt, die Frage der Juden Rußlands ist seit einem Menschenalter ein Problem der nichtjüdischen Welt, der Judenheit und des Judentums. An den unsäglichen Leiden von Millionen von Menschen durften die Vorkämpfer der sittlichen Ideale nicht teilnahmslos vorübergehen. Die gesamte Judenheit wurde immer und immer wieder bis ins Innerste von Schmerz erfüllt, wenn der Schrei der Gequälten an ihr Ohr klang. Und die Wandlungen, die sich in der Kultur und der Lebensauffassung des Hauptteils der Judenheit unter dem Druck der Not und den politischen Umwälzungen vollzogen, machten sich auch im religiösen Leben dieser großen Masse geltend und konnten auf die Dauer nicht ohne Einfluß auf das Judentum bleiben. Insofern hat die Ostjudenfrage schon lange für die nichtjüdische und jüdische Welt auf der Tagesordnung gestanden.

Durch den Weltkrieg ist sie aber ein spezifisch deutsches Problem geworden. Und wir wollen zeigen, daß das Interesse Deutschlands und das des Judentums an der Lösung der Ostjudenfrage und an der Art ihrer Lösung identisch ist. Es wird sich bei dieser zusammenfassenden Darstellung nicht vermeiden lassen, Gedanken, die schon vielfach ausgesprochen wurden, zu wiederholen.

I.

Als Deutsche und als Juden haben wir das gleiche Interesse, daß das russische Riesenreich aus diesem Weltkriege mit

einem stark geschmälerten Besitzstand hervorgeht und damit, da es sich der Natur der Sache nach nur um die Grenzprovinzen handeln kann, ein großer Teil der russischen Juden, die bekanntlich zumeist in diesen Grenzprovinzen leben, der russischen Herrschaft entzogen werden.

Was hier von jüdischem Standpunkte aus zu sagen ist, ist bald gesagt. Bleibt Rußland das Riesenreich, das nur durch den Despotismus und die ihm entsprechende Bürokratie zu regieren ist, dann werden die herrschenden Kreise das System Pobedonoszews, nach dem ein Drittel der Juden zur Auswanderung, ein Drittel zum Hungertode und ein Drittel zur Taufe gezwungen werden soll, auch fernerhin zur Richtschnur ihrer Regierungsmaßregeln machen. So wenig sich das System in den letzten Jahrzehnten in dem Sinne seiner Erfinder und der ausführenden Organe bewährt hat, so sehr ist es doch geeignet, die russischen Juden in einen Zustand sozialer, geistiger und ethischer Not zu versetzen. Das System, das ja nur eine besondere Form der auf alle „Fremdvölker" angewandten Methode ist, wird immer mit der größten Wucht auf den Teil der Bevölkerung Rußlands drücken, der durch seine uralte Kultur (die hier noch mit der Todestreue für die Religion verknüpft ist) der Entnationalisierung und der Aufsaugung durch eine niedere Kultur am meisten Widerstand entgegengesetzt und durch seine Zerstreuung über ein weites Gebiet am wehrlosesten ist.

Daß die Verringerung des ungeheuer ausgedehnten Reichsgebietes im ureigensten Interesse Rußlands liegt, sei nur nebenbei bemerkt. Eine derartige Behauptung erscheint deshalb unangebracht, weil auch die Feinde Deutschlands damit ihr Bestreben, Deutschland zu zerstückeln, begründen. Was aber bei dem kleinen Umfange Deutschlands sinnlos ist, das ist eine unumstößliche Wahrheit für das Riesenreich und seine Bewohner. Dieser gewaltige Baum kann nicht gedeihen, wenn die geilen Triebe nicht beschnitten werden. Nie wird das russische Volk zu einem Kulturstaat werden, wenn es nicht die ganze Kraft auf die Hebung der inneren Zustände konzentriert, eine Konzentration, die an der rein körperlichen Größe des Objekts schon scheitern muß;

nie wird es sich sammeln, wenn sein Blick sich träumerisch in die Unendlichkeit verliert, wenn sein Ideal die räumliche Ausdehnung bleibt, und der Sinn für die Notwendigkeit des innerlichen Wachstums eines begrenzten Organismus auch der herrschenden Klasse abgeht.

Liegt es so im eigensten Interesse Rußlands, daß es räumlich beschränkt wird, so ist damit auch die sittliche Berechtigung für uns als Juden und als Deutsche gegeben, diesen Zustand verwirklicht zu wünschen. Deutschland hat aber noch ein ganz besonderes politisches Interesse an der Begrenzung Rußlands, vor allem daran, daß ein Teil russischen Bodens deutscher Kulturarbeit zufällt. Da hierüber die Meinungen geteilt sind, so müssen wir dabei ein wenig verweilen.

Die Kriegsziele zu erörtern, ist verboten. Für den Besonnenen verbietet sich dergleichen von selbst, solange die Entscheidung im Kriege noch nicht gefallen ist. Davon zu unterscheiden ist das Bestreben, rein theoretisch unter der Voraussetzung, daß Deutschland in der Lage sein wird, einen Siegespreis zu fordern, festzustellen, ob eine Gebietserweiterung und nach welcher Richtung hin eine Gebietserweiterung wünschenswert ist. Man kann wohl sagen, daß im Großen und Ganzen sich darüber jetzt eine herrschende Meinung gebildet hat. Es schien zuerst, als ob unter dem Einfluß von rein gefühlsmäßigen Strömungen, wirtschaftlichen Interessen und innerpolitischen Anschauungen die Geister sich für den Westen oder Osten entscheiden wollten. Als überwiegende Anschauung kann wohl jetzt die folgende gelten: Gegen Frankreich eine größere Sicherung der Grenzen von strategischem Gesichtspunkt, gegen England die Durchsetzung der Gleichberechtigung auf dem Meere, gegen Rußland die Verlegung seiner westlichen Grenzen um ein beträchtliches nach Osten und die Angliederung irgend eines Teiles an das Deutsche Reich.

Unter allen Büchern, die uns zu Gesicht gekommen, erscheint uns keines überzeugender als das von Carl Jentsch. Es ist um so wertvoller, als es nicht unter dem Eindruck und auf Grund der Erfahrungen des Weltkrieges geschrieben ist,

sondern unter einem anderen Titel bereits 1905 veröffentlicht wurde und eine Sammlung von Aufsätzen ist, die zum Teil zwanzig Jahre zurückliegen[1]). Hier wurde die Entwickelung vorausgesagt und Richtlinien sind hier für die Erweiterung der Machtstellung Deutschlands angegeben, die jetzt durch unsere Erfahrungen im Weltkrieg erst in ihrer ganzen Bedeutung erkannt werden können. Wir geben im Nachstehenden die Grundgedanken wieder.

Die stetige Volksvermehrung verwickelt die deutsche Landwirtschaft in einen unlöslichen Widerstreit mit den Bedürfnissen der Volksernährung, bedroht jene mit dem Untergang und treibt Deutschland in die Entwickelung zum reinen Industriestaat hinein.

Deutschland als reiner Industriestaat ist nicht existenzfähig. Aber diese Entwickelung wäre auch aus allgemeinethischen, religiösen, sozialen und politischen Gründen ein Unglück. Ist die Landbevölkerung überall der eigentliche Quell für die politischen und ethischen Kräfte eines Volkes, so ist sie es für Deutschland im gesteigerten Maße. Der Bauernstand kann aber nur in dem prozentual richtigen Verhältnis erhalten bleiben, wenn ihm genügend Land zur Verfügung steht. Wo immer in anderen Ländern der Deutsche sich ansiedelt, da geht er seinem Vaterlande verloren. Große zusammenhängende Kolonien, die eine ins Gewicht fallende Bauernbevölkerung aufnehmen könnten, sind nicht mehr vorhanden. Der einzige Weg der Ausdehnung ist nur im Osten gegeben. Hier ist ein Volk

[1]) „Der Weltkrieg und die Zukunft des deutschen Volkes" von Carl Jentsch, 3. Auflage, Verlag L. Ferber, Berlin, 224 Seiten. Dies Buch sollte ein jeder gelesen haben. Es ist eines der wenigen Bücher unserer Zeit, die auf engem Raum eine Fülle von Belehrung bieten. Wer mit Jentsch' literarischer Tätigkeit vertraut ist, merkt bald, daß er hier in nuce den Inhalt seiner nationalökonomischen und politischen Theorien niedergelegt hat. — Übrigens wird der Wert der obigen Ausführungen von Jentsch für unser Thema „Die Ostjudenfrage" noch dadurch erhöht, daß Jentsch nichts weniger als ein Freund der Juden ist, ja an den wenigen Stellen, wo er sie erwähnt, sich in abfälligem Sinne äußert.

niederer Kultur, das durch das Beispiel der rationellen Bodenbebauung auf eine höhere Stufe gehoben werden könnte. So ist die Angliederung russischen Bodens sittlich berechtigt und politisch nicht nur nützlich, sondern eine unbedingte Notwendigkeit.

Das 7. Kapitel überschreibt Jentsch: „Das Zartum ist unser einziger Feind.“ Es heißt darin: „Die Deutschen des früheren Mittelalters fanden keine ebenbürtige Macht neben sich, und sie hatten das Recht, sich nach allen Seiten hin auszudehnen. Ihr Recht schlug in Unrecht um, seitdem die Lombarden und Toskaner — zu einem großen Teil romanisierte Germanen — ihnen in der Kultur überlegen waren, sie aber fortfuhren, deren Gebiet mit barbarischer Gewalt unterjochen zu wollen. Der Barbarei gesellte sich noch die Torheit, als Deutschland von Sicilien aus regiert werden sollte. Dieses Experiment schlug das Reich in Stücke und entfesselte die nach Selbständigkeit strebenden Territorialfürsten. Diesen blieb fortan die Vollendung der begonnenen Kolonisation im Slavischen überlassen, und von einer einheitlichen, zielbewußten Reichspolitik diesem Osten gegenüber konnte keine Rede mehr sein. Vielmehr haben die Territorialfürsten — seit dem 16. Jahrhundert unter dem Vorwand der Religion — das Reich um die Wette zerrissen, ans Ausland verkauft und verraten. So kam es, daß ein gewaltiges Russenreich heranwachsen durfte, dessen Entstehung zu verhindern, Aufgabe der Reichspolitik gewesen sein würde, wenn es eine solche gegeben hätte. Seitdem es stark genug geworden ist, uns sowohl die kolossale Ausdehnung nach Südosten, die einzige für uns mögliche, als auch die kommerzielle nach Osten zu sperren, ist es unser Todfeind, und zwar nach dem, was im dritten Kapitel auseinandergesetzt worden ist, der einzige, den wir haben. Nicht etwa das russische Volk ist unser Feind, das brauchen wir im Gegenteil, sondern der russische Staat, das Zartum. Was ist dieses Zartum? Es ist die von Deutschen gegen Deutschland organisierte Slavenwelt.“

Das ist ein wörtliches Zitat aus Jentsch. Wir sehen, er

verdeckt die Fehler seines Volkes nicht; aber seinen glühenden Patriotismus zu bezweifeln, kann keinem Verständigen einfallen. Wer seine Schriften kennt, weiß, daß ihn nur das Interesse Deutschlands leitet, ihm jede sentimentale Rücksichtnahme auf die unterdrückten Völker oder gar auf die Juden(!) fernliegt.

Das alles ist zehn Jahre vor dem Kriege geschrieben. Hören wir, was Jentsch im letzten Kapitel an Lehren aus dem Weltkrieg zieht:

„Im Jahre 1905 ward uns die Gelegenheit geboten, unser Verhältnis zu Rußland zu regeln; daß sie nicht benützt wurde, büßt jetzt das deutsche Volk mit Strömen seines edelsten, kostbarsten Blutes und mit einer wirtschaftlichen Einschnürung, deren Folgen nur dann rasch verwunden werden könnten, wenn uns der vollständige Sieg beschieden wäre . . . . Das Gegenteil geschah. Die preußische Regierung leistete gefällig der russischen Dienste, indem sie russische Untertanen auswies, die ihr die russische Polizei als verdächtig bezeichnete. Aber hätte auch die Regierung 1905 ein Heer nach Rußland geschickt, so hätte sie das Volk nicht hinter sich gehabt, und der Reichstag hätte die Kosten des Unternehmens nicht bewilligt. Die Konservativen waren noch ins Zartum verliebt. Die ganze Linke schwärmte für die Expansion nach englischem Muster. Jetzt hat sich ein großer Wandel der Anschauungen vollzogen. Der Krieg lehrt erstens, daß die Volkswirtschaft nach englischem Muster ein falsches Ideal ist, falsch nicht etwa der Handelsfreiheit wegen, die vielmehr anzustreben ist, sondern weil unsere Linke die Volksernährung auf die Ausfuhr von Industriewaren zu gründen gedacht. Zweitens zeigt der Krieg, daß die westwärts gerichtete Orientierung unserer Politik falsch war. Einsichtige wußten ja längst, daß uns keine der Westmächte für sich allein gefährlich werden kann und daß es auch beide zusammen nicht können. Frankreich ist zu schwach. England aber kann als Seemacht einen Stoß ins Herz gegen die deutsche Landmacht nicht führen. Drittens erinnert der Krieg daran, daß ein Krieg zwischen

Kulturstaaten ein sittliches Unrecht ist. Gerade heraus wagt das die Presse noch nicht zu sagen, aber das Gewissen der Nationen spricht es laut aus in ihren gegenseitigen Beschuldigungen. Keine will den Krieg gewollt haben; wenn sie ihn für sittlich erlaubt hielten, brauchte sich doch keine zu schämen, sich als die Urheberin zu bekennen. Kulturstaaten dürfen gegen Kulturstaaten nur Verteidigungskriege führen! Diese Wahrheit wird als unausgesprochen anerkannt. Sie muß aber durch die andere ergänzt werden, daß gegen einen Barbarenstaat, in welchem es wenig oder nichts zu zerstören, dagegen vieles aufzubauen, gesundes Leben zu wecken und zu schaffen gibt, ein Angriffskrieg erlaubt ist und unter Umständen Pflicht sein kann. Die Weltgeschichte zeigt, wie das Gebot des Schöpfers I. Mose 1, 28 ausgeführt wird: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und macht sie euch untertan.“ Die Weltgeschichte ist fortschreitende Besiedelung der Erdoberfläche und fortschreitende Dienstbarmachung der Naturkräfte: eine immerwährende Kolonisation. Selbstverständlich muß diese von dichtbevölkerten und hochzivilisierten zu dünn bevölkerten und unzivilisierten Ländern fortschreiten. So töricht es wäre, wenn wir Frankreich und Belgien oder gar England besiedeln wollten, so dringend notwendig ist es, daß wir ostwärts vordringen und in schöpferischer Arbeit das große Werk vollbringen, das bereits beschrieben wurde.“

„Damit sind wir bei der vierten Wahrheit angelangt, die der Krieg allen nicht ganz Blinden sichtbar gemacht hat, daß das Zartum unser gefährlichster Feind ist. Einer akademischen Beweisführung bedarf es jetzt nicht mehr. Ostpreußen und Galizien schreien uns den Beweis ins Ohr. Die Westmächte haben gehofft, die russische Dampfwalze werde Deutschland zermalmen. Ganz so schlimm ist's nicht gekommen. Aber schlimm genug ist, was wir erlitten haben, und Schlimmeres ist, auch wenn der Zar nicht mehr westmächtlichen Beistand findet, in Zukunft zu fürchten. Die kaninchenhafte Fruchtbarkeit seiner Slawotataren beschert dem Zaren allmonatlich ein neues Armeekorps, und da „Väterchen“ Menschenleben

zu schonen nicht gewohnt ist, kann er mit seinen Millionenheeren uns erdrücken, besonders da die moderne Kriegführung eine Technik ist, die auch Barbaren erlernen und deren Werkzeuge sie zwar nicht erfinden, aber benutzen können. Beides, die Masse und die Technik zusammen, vermag den Unterschied der moralischen Qualitäten auszugleichen. Also darüber sind wohl heute alle Deutschen einig, daß dem russischen Staate seine bisherige Westgrenze lassen soviel hieße, wie die Kosaken zur baldigen Wiederholung ihres Besuches in Ostpreußen einladen. Vor der Gefahr will ich warnen: daß der im ganzen deutschen Volke flammende Engländerhaß den immer noch vorhandenen heimlichen Russenfreunden helfen könnte, die Maßgebenden zu einem für Rußland günstigen Separatfrieden mit diesem zu verleiten. Der Engländerhaß ist berechtigt, aber Sympathien und Antipathien haben in der auswärtigen Politik zu schweigen, das Volks- und Staatswohl hat allein zu entscheiden. Die Westmächte müssen uns zum Frieden bereit finden, sobald sie sich von der Erfolglosigkeit ihres Ringens überzeugt haben. Der Krieg gegen Rußland dagegen muß fortgeführt werden, bis die Macht des Zartums gebrochen und uns Deutschen die Pforte zur Expansion nach Osten und Südosten geöffnet ist."

Soweit in sehr gedrängtem Auszuge von dem Hauptinhalt des Buches von C. Jentsch. Wir wissen nicht, was man gegen die Wucht dieser Argumente einwenden könnte. Und sie sind vorgebracht, ohne daß der Verfasser auch nur mit einem Wort das Schicksal der Juden streift.

Hören wir noch Paul Rohrbach, der für die Gestaltung eines „Größeren Deutschlands" einer der am meisten berufenen Sprecher ist. Seine Darlegungen in dieser Frage fallen von einem entgegengesetzten Gesichtspunkt ins Gewicht. Er hat in seinem „Deutschen Gedanken in der Welt" und verwandten Schriften nie die Richtung wie C. Jentsch genommen, sondern die Zukunft Deutschlands mehr analog der des britischen Weltreichs gewünscht. In seinem letzten Aufsatz „England

und Rußland, unsere Gegner“ [1]) kommt er von völlig anderen Erwägungen ausgehend zu dem gleichen Resultat. Er will ohne weiteres zugeben, daß England uns angegriffen habe in der kaltblütigen Absicht, uns mit Hilfe seiner Bundesgenossen niederzuschlagen und zu berauben, daß alle offiziellen Redensarten vom Kampf für Kultur und Freiheit usw., soweit die politisch verantwortlichen Kreise in Betracht kommen, nur bewußte Heuchelei ist, daß auch der Teil der englischen öffentlichen Meinung, der ein Bedürfnis nach moralischen Kriegsgründen hat, sich mit einem Minimum begnügt, daß im Hintergrunde bei den meisten der Gedanke schlummerte: „Wenn Deutschland heute vernichtet würde, so gäbe es morgen keinen Engländer, der nicht um so viel reicher geworden wäre.“ Und wenn er persönlich durchaus der Meinung sei, daß es in England eine Partei gegeben, die den ehrlichen Willen eines Ausgleichs mit Deutschland hatte, so dürften wir uns doch nicht beim Nachdenken über unser zukünftiges Verhältnis zu England von der Rücksicht auf jene ehrenwerte aber politisch schwächliche und praktisch einflußlose Gruppe leiten lassen, mit jener ungleich stärkeren und gewissenloseren Partei abzurechnen, deren Ziel es war, Deutschland auszuplündern, um England reicher und allein mächtig zu machen. Allein Menschen dieser Art seien, sobald sie einsehen, daß der Kampf mit dem Überfallenen ungünstig für sie zu werden droht, auch bereit, die Rolle zu wechseln und statt des Halsabschneidens ein — möglichst wenig nachteiliges — reelleres Geschäft zu machen. So liegt auch auf unserer Seite kein Grund zur Sentimentalität in dem Sinne vor, daß wir in einer Verwechselung der Rollen des menschlichen und des übermenschlichen Richters den Kampf um des Sühneprinzips willen auch dann noch fortsetzen, wenn wir merken, daß es eine nützliche Gelegenheit gibt, gezwungener besserer Einsicht des Räubers das Ohr zu leihen. Dieser Zeitpunkt wird einmal kommen. Wenn England in

[1]) Deutsche Politik, Wochenschrift für Welt- und Kultur-Politik 1. Januar 1916, S. 2 ff.

diesem Kriege nichts weiter erlebt als die Herstellung eines großen, leistungsfähigen Schienenweges durch Kleinasien und Syrien bis an die ägyptische Grenze, die militärisch-wirtschaftliche Kräftigung der Türkei, die Beseitigung des serbischen Riegels zwischen Mitteleuropa und dem Orient, endlich die Fortdauer des gegenwärtigen Bündnisses zwischen Deutschland, Österreich-Ungarn, Bulgarien und den Türken, dann ist fortan eine Politik englischer Nichtachtung unserer Interessen unmöglich. Auch wenn Ägypten in englischer Nutzung bliebe, so ständen dem mitteleuropäisch-orientalischen Staatenverband starke Zwangsmittel zur Verfügung.

Der deutsch-englische Friede kann also eine ganz solide Sache sein, wenn England weiß, wo der Zügel für seine Politik gegen uns sitzt. Wie aber sollen wir den Schlüssel zum Ausgleich mit Rußland finden? Zwischen uns und Rußland steht die Türkei, stehen die türkischen Meerengen, steht Konstantinopel. Das Schwarze Meer, der Bosporus und die Dardanellen besitzen für Rußland nicht mehr eine bloße machtpolitische Bedeutung wie früher, sondern sie sind zum lebenswichtigen Erfordernisse für den russischen Organismus in seiner jetzigen Gestalt und seinen jetzigen Entwickelungstendenzen geworden. Rußland wird um dies Ziel kämpfen, solange es Kraft und Willen genug behält, sich auch nach einer Niederlage auf sein vielhundertjähriges Daseins- und Wachstumsprinzip zu besinnen. Die gegenwärtige Bundesgenossenschaft Deutschland – Österreich—Ungarn—Türkei—Bulgarien hält die Schlüssel für die Ein- und Ausfuhr des lebenswichtigsten Teiles der russischen Volkswirtschaft aber fest in der Hand. Ebenso ist in der Ostsee die deutsche Seemacht stark genug und wird es nach dem Kriege erst recht sein, um Rußland im Konfliktsfalle an der Benutzung der Passage zwischen dem baltischen und dem Weltmeer zu hindern. Daran können wir nichts ändern, selbst wenn wir es wollten, denn mit jedem Schritt in dieser Richtung vor allem bei Konstantinopel und Gallipoli würden wir den türkischen Bundesgenossen preisgeben und brächten uns selber in die größte Gefahr. Wo bleibt

dann unsere Brücke nach dem Orient? Wo bleibt der Orient selbst? Wo bleibt die Möglichkeit, Ägypten und den Suezkanal als Regulator unseres Verhältnisses zu England zu benutzen? Wo bleibt jenes wichtige Ziel für die Zukunft, unseren Bedarf an Rohstoffen und Lebensmitteln durch Aufschließung des Orients und Ausnutzung unserer Verbindungen dorthin zu sichern? Gibt es eine andere Verbindung nach dem Orient, die auch für den kritischen Fall sicher funktioniert außer über Belgrad und Konstantinopel? Nein, die gibt es nicht.

Wir können die Türkei nicht preisgeben und Rußland kann nicht anders als bis zur letzten Faser politischer und militärischer Kraft gegen uns kämpfen; wenn nicht mehr in diesem Kriege, dann im nächsten und wenn nicht mehr im nächsten, dann im übernächsten. Das ist eine höchst verhängnisvolle Verkettung der Umstände, aber sie zwingt uns dazu, mögen wir wollen oder nicht, auf jeden Fall das Ziel der möglichsten Schwächung Rußlands zu verfolgen. Rußland ist in einem gefährlicheren Sinne unser Feind als England.

Soweit Paul Rohrbach: Sollen wir noch Friedrich Naumann zitieren? In seinem Buche „Mitteleuropa“ [1]) geht er andere Wege wie Jentsch und Rohrbach. Weder das mehr agrarische Ziel des ersteren noch die Durchdringung der Welt mit der deutschen Kultur wie beim letzteren steht irgendwie im Mittelpunkt. Aber das ganze Buch ist ein einziger Beleg für die von diesen beiden verfochtene These: Der einzige Feind, der Deutschland ins Herz treffen kann, ist Rußland. Wir haben nur die Wahl, ob wir russisch werden wollen oder mit Österreich-Ungarn eine solche starke mitteleuropäische Macht, daß sie diesem Reiche widerstehen kann. Auch von Friedrich Naumann wird man nicht sagen können, daß er seine „christlich-soziale“ Vergangen-

[1]) Verlag von Georg Reimer, Berlin. Ein Buch, das ein Franz Oppenheimer in zwei Artikeln der Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung“ wie eine Offenbarung begrüßt hat, bedarf keiner weiteren Empfehlung. Wer in dem ungeheuren Sturm unserer Zeit zugleich politisch belehrt und erhoben sein will, greife zu diesem Buche!

heit so sehr vergessen, daß er ein Freund der Juden geworden und seine politischen Zukunftsideale auch nur im geringsten durch ein spezifisches jüdisches Interesse bestimmen läßt.

Das alles, was wir im Namen von Jentsch, Rohrbach und Naumann angeführt, hätten wir auch aus uns selbst sagen können. Denn es ist eine Wahrheit, die sich jedem geradezu aufdrängt. Wir haben es vorgezogen, andere für uns sprechen zu lassen, um auch den leisesten Schein zu vermeiden, als ob bei uns der Wunsch der Vater des Gedankens wäre, als ob wir um des Mitleids mit unseren Glaubensgenossen willen das — wer wollte uns das verargen? — freilich in uns lebendig ist, die Theorie von der Notwendigkeit der Angliederung oder der deutschen Beeinflussung der Westprovinzen Rußlands befürworteten.

II.

Also Deutschland muß in irgendeiner Form über seine Ostgrenzen hinauswachsen und erhält damit unweigerlich einen Einfluß auf eine große jüdische Bevölkerung, wie es selbst durch diese ebenso unfraglich beeinflußt werden wird. Unter den schweren Problemen, mit denen Deutschland aus diesem Kriege belastet hervorgeht, ist das ein neues Problem. Es ist unsere Meinung, daß dies Problem nur dann zu einer für Deutschland günstigen Lösung gelangt, wenn es im Sinne des überlieferten Judentums gelöst wird, daß wir daher als Deutsche und als Juden ein völlig gleiches Interesse an einer ganz bestimmten Art der Lösung haben.

Wären wir nicht aus innerster Überzeugung heraus dieser Meinung, dann würden wir kein Wort über dies Problem verlieren. Denn, gäbe es eine Lösung, die dem Interesse Deutschlands in höherem Maße diente, aber uns in Konflikt mit den Wünschen bringt, die wir für die Erhaltung unseres Glaubens hegen, so würden wir schweigen, das kann keiner von uns verlangen und gälte es auch unser Bürgerrecht, daß wir zum Totengräber des Teuersten werden, das wir besitzen, unseres heiligen Glaubens. Und gäbe es wieder eine Lösung, die dem Judentume förderlich ist, aber Deutschland zum Schaden ge-

reichte, so würden wir uns ebenso zurückhalten. Schon aus dem Gebot unserer Religion heraus, die uns verpflichtet, das Wohl des Vaterlandes zu fördern und uns verbietet, es zu untergraben.

Noch mehr! Wir würden auch dann schweigen, wenn wir der Überzeugung wären, daß Deutschland nur ein allgemein menschliches Interesse an der Lösung der Judenfrage in unserem Sinne hat. Denn wir halten alle Hoffnungen, daß Deutschland um der Humanität willen sich für die neu zu erwerbenden Juden oder gar für die Rechte der Juden in anderen Ländern einsetzen wird, für Phantasien, und alle Aufsätze und Broschüren, die damit rechnen, mögen sie noch so gut gemeint sein, sind ohne jeden praktischen Wert. Es ist sehr traurig, daß man einem Buche, das so mit dem Herzblut geschrieben, das von so hinreißendem Schwung ist, wie Nathan Birnbaums „Den Ostjuden ihr Recht!" entgegentreten muß. Aber der Appell, den Birnbaum an das Gerechtigkeitsgefühl der Mittelmächte richtet, wird schwerlich einen Eindruck auf die verantwortlichen Stellen machen, die nun einmal der — falschen — Überzeugung sind, für den Staat gelte eine andere Moral als für den einzelnen. Deutschland würde nicht anders handeln, als jeder Staat in seiner Lage. Max Nordau hat zur Zeit der russischen Pogroms des Jahres 1905 einen trefflichen Artikel in der „Vossischen Zeitung" veröffentlicht: „Das europäische Gewissen". Dies europäische Gewissen ist in der Zwischenzeit noch viel robuster geworden, und nur die kleinen Staaten machen da noch aus der Not eine Tugend.

Wir haben es wiederholt in unseren Aufsätzen ausgesprochen, daß Deutschland in seiner äußeren und inneren Politik das relativ höchste Maß von Gerechtigkeit hat walten lassen. Aber die Abwägung dessen, was Gerechtigkeit ist, ist oft — besonders wenn es sich um einen Konflikt von Interessen handelt — abhängig von Neigungen, von tief wurzelnden Vorurteilen, so daß der Beteiligte subjektiv der Meinung ist, gerecht zu entscheiden, während objektiv das Recht verletzt wird. So bleibt für unsere Frage nur übrig, jeden Appell an ethische

Beweggründe zu unterlassen und uns allein auf den Nachweis zu beschränken, daß wir das ureigenste Interesse Deutschlands vertreten, wenn wir für die Erhaltung des überlieferten Judentums in den neuen Provinzen plädieren.

Die russischen Juden müssen Juden, überzeugungstreue, überlieferungsgläubige Juden bleiben, das ist unser Wunsch, das muß aber auch Deutschlands Wunsch sein, denn nur so können sie Juden und in ihrer Heimat wurzelständig bleiben und damit Deutschland am wenigsten „schaden" und ihm am meisten nützen.

Wir sind natürlich unsererseits der Meinung, daß ein Zuwachs von osteuropäischen Juden bei allen ihren Mängeln auch im alten Reichsgebiet diesem um keinen Deut schädlicher wäre als der irgend einer anderen nichtdeutschen Bevölkerung. Aber unsere Meinung ist hier sehr wenig von Belang. Die Gesinnung, welche dem fremdländischen nichtjüdischen Straßenkehrer die Einbürgerung zubilligte und sie dem jüdischen angesehenen Akademiker versagte, wird sich in vielen nicht einmal infolge der seelischen Umwälzung, die der Weltkrieg hervorgebracht, wandeln. Diese Abneigung ist ja in manchen so groß, daß sie um der unerwünschten Vergrößerung der jüdischen Bevölkerung wegen lieber auf jede Erweiterung deutschen Reichsgebietes verzichten. Ihnen gegenüber gilt die Antwort, die Naumann (S. 14—18) allen jenen großen Gruppen gegeben, die aus irgend einer Parteianschauung heraus der Vergrößerung Deutschlands widerstreben. Wir haben keine Wahl, und es gilt daher, das Sonderinteresse dem Allgemeininteresse des Vaterlandes zu opfern. Die Schädlichkeit also angenommen — nicht zugegeben — sie ist nur abzuschwächen, wenn die Juden in ihrer weit überwiegenden Masse in ihrer alten Heimat bleiben.

Die Mittel aber, die Ostjuden auf ihre Heimat zu beschränken, können nie Zwangsmaßregeln sein, sondern nur geistiger Natur. Nicht aus der Forderung der Menschenliebe, nicht aus einem Anspruch auf Gerechtigkeit, sondern aus

der logischen Konsequenz des Weltgeschehens heraus glauben wir annehmen zu dürfen, daß solche Zwangsmaßregeln nicht beabsichtigt sind. Ein jüdisch-russisches Ansiedlungsrayon unter deutscher Ägide — denn darauf läuft ja die Forderung von Georg Fritz [1]) und seiner Gesinnungsgenossen hinaus — nein, das wäre doch eine zu seltsame Ironie der Weltgeschichte!

Wie im einzelnen die Mittel beschaffen sein müssen, um die Ostjuden an die Scholle zu fesseln, darüber hat sich die jüdische Öffentlichkeit schon mannigfach geäußert. Unsere Aufgabe wird es sein, das Bildungsproblem eingehend zu beleuchten, weil wir der Meinung sind, daß hierin der Angelpunkt der ganzen Frage liegt und die rechte Lösung des Bildungsproblems das Hauptmittel ist, die Ostjuden der alten Heimat zu erhalten. Vorher in Kürze eine Erörterung der Nebenpunkte.

Zuerst: Alle Bestrebungen, einem Teil der Ostjuden eine neue Heimat in der Türkei, mag das nun in Palästina oder den angrenzenden Ländern sein, zu erschließen, sind natürlich aufs wärmste zu begrüßen. Das darf keine Parteifrage sein. Wir verstehen einfach Prof. Philippson nicht, wenn er in einem seiner Aufsätze über die Ostjudenfrage mit sichtlichem Behagen konstatiert, daß die Türkei nur daran denke, einigen Tausenden ein Asyl zu gewähren. Wir glauben aus mindestens ebenso guter Quelle das Gegenteil versichern zu können. Die Türkei würde damit nur die große Tradition ihrer Vergangenheit aufnehmen, da sie den Juden nach ihrer Vertreibung aus Spanien eine Freistatt gewährte, und der Sultan das große und weise Wort sprach: Ihr nennt Ferdinand einen klugen König, der sich beraubt, um seinen Todfeind zu

---

[1]) „Die Ostjudenfrage Zionismus und Grenzschluß". J. F. Lehmanns Verlag, München. Soll sich das Schauspiel immer wiederholen, daß gewisse jüdische Nationalisten, wenn Antisemiten wie Fritz und Sombart eine Verbeugung vor dem Zionismus machen, diesen zustimmen? Wie können sie sonst so tapfer schmälen, wenn unsere Assimilanten ihre Würde vergessen!

bereichern. Aber freilich, diese Entspannung der Ostjudenfrage mit Hilfe der Auswanderung eines Teiles der russischen Juden nach der Türkei kann nur eine geringfügige sein. Denn diese kann sich, schon weil die pekuniären Mittel für eine Translozierung und dauernde Ansiedelung von Hunderttausenden fehlen, nur in engen Grenzen bewegen.

Für die Zurückbleibenden wird das erste Mittel gegen die Auswanderung in unserem Falle gegen eine unerwünschte starke Abwanderung nach Deutschland immer sein, ihre Lage politisch und wirtschaftlich erträglich zu gestalten. Das spricht sich leicht hin, ist aber in der Ausführung sehr schwer. Aber in den Ostseeprovinzen, wo die Juden sozial und auch in westeuropäischer Kultur dem Durchschnittsdeutschen nicht so fern stehen, ist das nicht zu schwer. Nicht einmal in Litauen, wenn hier auch der Abstand bedeutend größer ist. Es will uns nicht einleuchten, daß einer weisen, von Liebe für die Gesamtbevölkerung getragenen Gesetzgebung, die entschlossen ist, alle Vorurteile abzulegen und aus jeder Bevölkerungsschicht das Beste herauszuholen, was sie bieten kann, — daß einer solchen Gesetzgebung es nicht gelingen sollte, den russischen Juden die Liebe zu ihrem Boden einzupflanzen, die an der Heimat mit dem Herzen hängt und sich nur in schwerer Bedrängnis von ihr loslöst. Ach, sie wurde ihnen bisher ja nur vergällt, sie blieb ja ihnen auch unter den Peitschenhieben der Peiniger eigen. Wieviel größer wäre sonst der Strom der Auswanderung gewesen!

Aber die Juden in Kongreßpolen! So grundfalsch die Ausführungen in dem bekannten Artikel von Paul Harms „Das jüdisch-polnische Problem“ sind — wir kommen noch ausführlich auf sie zurück — so unbestreitbar wahr sind die Einleitungsworte: „Wer anfängt, sich mit der polnischen Frage zu beschäftigen, bekommt alsbald eine unbegrenzte Hochachtung vor diesem Problem; denn wo man es auch anpackt, türmen sich schier unüberwindlich die Schwierigkeiten. Und doch ist die polnische Frage noch von unschuldsvoller Einfachheit, solange sie nicht mit dem Problem des polnischen Judentums ver-

quickt erscheint[1])."

In der Tat, nichts, was uns zu Gesicht gekommen, befriedigt. Da hat Prof. M. Kranz ein Buch geschrieben „Neupolen"[2]), das in maßgebenden Kreisen Beachtung gefunden. Mit dem Rüstzeug der Geschichte und statistischem Material sucht er zu beweisen, daß die Polen jetzt für ein souveränes Neupolen reif geworden sind. Wir wollen ganz davon absehen, daß er die polnische Judenfrage mit dem brutalen Mittel der durch den politischen und wirtschaftlichen Zwang herbeigeführten völligen Auswanderung der Juden löst. Aber wie kindlich mutet uns der Vorschlag an, durch den er die Gefahr, die in der politischen Anziehungskraft eines souveränen Polens auf die Polen Deutschlands liegt, aus der Welt zu schaffen glaubt. Wir sollen alle Polen Deutschlands gegen die Deutschen in Rußland austauschen!

Da ist Leon Wasilewski „Die Judenfrage in Kongreß-Polen, ihre Schwierigkeiten und ihre Lösung"[3]). Er beweist uns vom polnischen Standpunkt, daß das Unglück und aller Streit von den bösen Litwaki herstamme — man meint wirklich, dieser Nationalpole gehörte zu den Chassidim — und diese Litwaki hätten die polnische Gesellschaft vor eine neue Form der Russifizierung gestellt. Er ist alles Ernstes der Meinung, der bloße Sturz der russischen Regierung werde die Beziehungen zwischen Polen und Juden auf eine gesunde Basis stellen.

Andere wieder erwarten das Heil von der Assimilation der Juden und ihrem völligen Aufgehen in die polnische Bevölkerung. Daß die Polen so zu denken vorgeben — denn in Wahrheit wünschen sie nicht die Assimilation[4]) — ist verständlich. Sie

---

[1]) Berliner Tageblatt, 21. Dez. 1915.

[2]) J. F. Lehmanns Verlag, München 1915.

[3]) Verlag von Löwit, Wien.

[4]) Starczewski „Die polnische Frage und Europa" angeführt bei Kranz a. a. O. S. 88.

wollen vor den Mächten, die dereinst über die endgültige Zukunft Polens werden zu bestimmen haben, den Nachweis führen, daß sie den Juden alle Rechte einzuräumen gewillt sind — — wenn diese nur so freundlich sind, sich selbst aufzugeben. Daß die jüdisch-polnischen Assimilanten einstimmen, ist schon weniger verständlich; aber das jüdische Selbstbewußtsein ist bei diesen so verkümmert, daß sie über die Hast, den Anschluß zu gewinnen, ihr Judentum und das Lebensinteresse der jüdischen Masse völlig vergessen. Daß aber auch viele liberale Juden Deutschlands so denken — sie haben jedenfalls ihrem Wortführer Martin Philippson nicht widersprochen — ist der Gipfel der Unbegreiflichkeit. Wir setzen als selbstverständlich voraus, daß auch Philippson die Erhaltung des Judentums — eines Judentums, wie er es versteht — in Kongreßpolen will. Wir werden im folgenden Aufsatz näher darlegen, daß auch des Erstehen eines religionsgesetzlich so wenig betonten Judentums, wie es das deutsche liberale Judentum ist, in Kongreßpolen unter dem Banner der Assimilation nicht möglich ist. Aber inwiefern würde überhaupt durch die kulturelle Assimilation das jüdisch-polnische Problem seiner Lösung näher gebracht? Im Gegenteil! Daß dies Problem in aller erster Reihe ein wirtschaftliches ist, daß die Bildung des neuen polnischen Mittelstandes es so scharf zugespitzt hat, ist männiglich bekannt. Eine beschleunigte kulturelle Ausgleichung der beiden streitenden Parteien würde es ja nur verschärfen!

Wir gehören nicht zu „jenen Glücklichen, die eine mathematische Formel für die Lösung zur Hand haben“. Aber das eine können wir wohl als sicheren Faktor einstellen: Deutschland wird — unter der Voraussetzung eines entscheidenden Sieges der Zentralmächte — einen bestimmenden Einfluß auf die Verwaltung Kongreßpolens ausüben, es wird zum mindesten seiner Erfolge nur dann froh werden können, wenn es an seiner Seite kein Staatswesen hat, das ihm ausgesprochen feindlich gesonnen ist. Damit ist das Ziel seiner Politik, die es vor allem in der jetzigen Übergangszeit gegenüber den polnischen Juden einzuschlagen hat, u. E. festumgrenzt.

Es kann Deutschlands Interesse unmöglich sein, die Juden in Nationalpolen zu verwandeln. Darüber ein Wort zu verlieren, erübrigt sich. Millionen neue Polen zu schaffen, die durch ihre Intelligenz, ihre Regsamkeit und ihre Zähigkeit doppelt und dreifach zählen würden, das scheint uns der Gipfel der Torheit. Es kann aber ebensowenig in Deutschlands Interesse liegen, diese Juden restlos zu germanisieren und sie dadurch in einen verschärften Gegensatz zu den Polen zu bringen. Wir reden gar nicht von dem Interesse der Juden, die doch mit den Polen zusammen leben müssen. Es wird das Lebensinteresse der deutschen Vormacht immer bleiben, jede Verschärfung des Nationalitätenstreites zu verhindern. Naumanns „Mitteleuropa" eröffnet sicher eine zu weite Perspektive. Aber an der Grundidee des Buches ist nicht zu rütteln. Die Zukunft, ja der Bestand Mitteleuropas und damit Deutschlands hängt davon ab, ob es gelingt, die gegenseitige Duldung der durcheinander gestreuten Nationalitäten durchzusetzen. Bleiben die Juden ihrer Eigenart im wesentlichen getreu, so wird der Gegensatz zum mindesten nicht vertieft. Vergessen wir doch nicht, daß Jahrhunderte hindurch Polen mit Juden einträchtig zusammen gelebt, daß kein geringer Teil der Schuld der jetzigen antisemitisch - polnischen Bewegung auf die Machenschaften der Russen zurückgeht und daß immerhin schon viel gewonnen wäre, wenn wir es ausschließlich mit dem — freilich unendlich schwierigen — wirtschaftlichen Problem zu tun hätten.

Das ist das Ziel, in dem sich wieder das Interesse Deutschlands, das eines großen Teils der Ostjuden, ja des Gesamtjudentums begegnen. Die Mittel zur Erreichung dieses Zieles oder wenigstens das Hauptmittel näher anzugeben, soll die Aufgabe des folgenden Aufsatzes sein. J. W.

Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann-Berlin.

X.

Zurückweisung einiger Angriffe gegen die Moral der Bibel.

In Form eines Gutachtens sollte ich einmal unter anderem die folgenden Fragen beantworten.

Hier sollen die Antworten mitgeteilt werden, die ich s. Z. im Februar 1913 gegeben. In der heutigen Zeit, da die Moral der nichtjüdischen Welt in so eigenartiger Weise ihre Feuerprobe besteht, berühren derartige Angriffe uns seltsam. Aber wir geben uns nicht der Hoffnung hin, daß nach dem Kriege diese Angriffe sich nicht wiederholen werden, wie sie seit Jahrhunderten in allen möglichen Formen sich wiederholt haben. Darum scheint mir die Wiedergabe in dieser Zeitschrift, in der meine Widerlegung einem weiteren Kreise zugänglich gemacht wird, nicht ohne Nutzen zu sein.

Frage I.

„Ist JW[1]) auch dem heutigen Judentume noch der Gottesbegriff?"

Antwort.

JW, der alttestamentliche Gottesbegriff, ist dies dem Judentume stets gewesen und ist dies noch heute nach seiner ursprünglichen uns aus der Überlieferung bekannten Bedeutung, trotzdem wir denselben in der Aussprache, sowohl beim Lesen der Bibel als auch im Gebete, nur als „Herr" bezeichnen (wie schon die LXX: Κύριος).

Die Bedeutung des allerheiligsten Namens ist in Exod. 3, 14—15 für das Judentum gegeben in den Worten „Ich bin der ich bin", oder kurz: „Ich bin", und gewöhnlich in der 3. Person: „Er ist" oder: „Der Seiende". — Die verschiedenen in den ältesten jüdischen Traditionsquellen befindlichen Deutungen sprechen die Juden alltäglich in der ersten

[1]) JW bedeutet in diesem Aufsatz den unaussprechlichen Gottesnamen (שם הויה ב״ה).

Benediktion des Morgengebetes aus. Anstatt kurz zu sagen: „Gebenedeiet sei JW!“, sagen sie folgende Sätze:

„Gebenedeiet sei der, welcher durch sein Wort die Welt erschaffen; gebenedeiet, der alles aus dem Nichts erschaffen; gebenedeiet, der seine Verheißungen erfüllt; gebenedeiet, der seine Beschlüsse vollzieht; gebenedeiet, der sich der Erde erbarmt; gebenedeiet, der sich seiner Geschöpfe erbarmt; gebenedeiet, der Heils-Belohnung seinen Verehrern erteilt; gebenedeiet sei der Ewiglebende und Immerdarbestehende; gebenedeiet sei der Erlöser und Erretter; gebenedeiet sei sein Name“ [1]).

Die in den jüdischen Schriften zumeist gebräuchlichen Epitheta für den Namen JW sind: „Rachmana, (רחמנא) der Allbarmherzige, Allliebende, und „Ha-kadosch baruch hu“ (הקדוש ברוך הוא), der Heilige, gebenedeiet sei er. In der talmudischen Literatur gilt es als Axiom, daß der Name JW stets das Attribut der Liebe und Barmherzigkeit Gottes (מדת הרחמים) der Name אלהים (Gott) aber die Allgerechtigkeit Gottes (מדת הדין) ausdrückt. „Gott vereinigt in seiner Weltleitung die Gerechtigkeit mit der Liebe“, sagt der Talmud. Nach alledem müssen wir die vorliegende Frage bejahend beantworten.

Vorbemerkung zu Frage II.

Die mit *) bezeichneten Anmerkungen sind erst nachträglich zur Abwehr der von dem Obergutachter Prof. Kittel gegen diesen Teil meines Gutachtens gerichteten Angriffe hinzugefügt worden.

Frage II.

„Wie stellt sich das heutige Judentum (als Religionsgemeinschaft) zu den Erzählungen des Alten Testaments, in welchem dem Herrn (ה') allerdings Handlungen und Aussprüche zugeschrieben werden, die nach heutiger Anschauung weder vom religiösen, noch vom ethischen, teilweise auch nicht vom rechtlichen Standpunkte gebilligt werden können?“

---

[1]) Die Erklärung dieser Deutungen des Namens JW, sowie die Nachweise derselben in den alten Traditionsquellen habe ich in meinem Kommentar zum Buche Levitikus Band I, S. 94—104 gegeben.

„Läßt die jüdische Religionslehre insofern freie Kritik zu oder wird nur streng orthodoxe Anschauung anerkannt?“

Antwort.

Dem Judentum ist der unaussprechliche Name (JW) nomen proprium des einzigen Gottes. Außer Ihm gibt es keinen Gott. Höre Israel, JW, unser Gott, ist einzig JW (Deut. 5, 4), d. h. ihm allein kann der Name JW beigelegt werden und keinem anderen Wesen, weil in keinem anderen Wesen die göttlichen Attribute sich vereinigen, welche durch den Namen JW ausgedrückt werden. Als JW ist Gott ein Gott der Liebe und Barmherzigkeit, der mit den Menschen ist, ihnen seinen Willen offenbart und jedem Bedrückten in seiner Not beisteht, kurz es ist der mit den Menschen seiende Gott. Dies ist aber, sagt Mose, eine Eigenschaft, die einzig und allein dem Gotte zukommt, der sich zuerst dem Volke Israel offenbart und es als Sendboten erwählt hat, diesen Gott allen Völkern zu verkünden. Denn Abraham, unser Stammvater, ist berufen worden, daß durch ihn gesegnet werden alle Völker der Erde und daß er ein Segen sei für Alle (Gen. 12, 2—3). Abraham tat auch so, er übte Liebestaten gegen Alle. Er rettete die Sodomiter-Gefangenen und ihr Vermögen und verschmähte jeden Lohn (Gen. 14, 23). Er bewirtete freigebig fremde Gäste (Gen. 18, 3—8). Er betete inbrünstig für die sündhaften Heiden, daß sie Gott verschone (das. v. 23—32). Der Gott JW liebt den Fremdling und befiehlt seinem Volke, ebenfalls auch den Fremdling wie sich selbst zu lieben (Deut. 10, 18—19) (Lev. 19, 34). Kurz: JW ist gütig gegen Alle, und sein Erbarmen erstreckt sich über alle Geschöpfe (Psalm 145, 9). Mit der Liebe des jüdischen Gottesbegriffes ist die Gerechtigkeit gepaart. JW ist gerecht, er liebt die gerechten Taten (Ps. 11, 7). Er verabscheut jedes Unrecht (Deut. 25, 16), und hat Abraham auserwählt, daß er seinen Nachkommen befehle, Recht und Gerechtigkeit zu üben (Gen. 18, 19)*). JW ist heilig, darum soll Israel auch ein heiliges

*) Professor Kittel in seinem zu derselben Frage veröffentlichten Gutachten (unter dem Titel: „Judenfeindschaft oder Gotteslästerung?“,

Volk sein (Lev. 19, 2). Es ist dies eine Grundforderung, die in einem darauffolgenden sittlich bestimmten Frömmigkeitsideal zu reichlicher Entfaltung kommt. JW ist ein Gott der Wahrheit (Jer. 10, 10), er verabscheut die Lug-Reden (Prov. 12,22), und Israel muß sich von jeder Lugrede fernhalten (Exod 23, 7).

Leipzig 1914) S. 44 und 45 behauptet: „Aber so mild und gütig man gegen den Volksgenossen und Bruder war, so streng wird doch der Unterschied zwischen ihm und dem Volksfremden, nokri, vollends wenn er nicht als ger oder toschab in ein Schutzverhältnis zu Israel getreten war, aufrecht erhalten." Als Beweis für diese Behauptung bringt Kittel folgende Sätze: „Den Volksgenossen darf man nach dem Gesetz, wenn er das Darlehen nicht heimzahlt, nicht drängen, wohl aber den Fremden (5. Mos. 15, 3), von jenem keinen Zins nehmen, wohl aber von diesem (5. Mos. 23, 20 f.). Ja, man darf ihn nicht einmal lieben (5. Mos. 23, 3 [soll wohl heißen 23, 7]); JW verbietet es." Soweit Kittel. — Unglücklichere Beweise hätte Prof. Kittel für seine Behauptung nicht beibringen können. Die erste Stelle spricht vom Erlaßjahre. Jedes 7. Jahr soll für die Israeliten ein Erlaß ausgerufen werden, in welchem dem israelitischen Schuldner die Schuld erlassen werden mußte. Dieses Gesetz hängt offenbar mit einer anderen im Bundesbuche (Exod. 23, 11 befindlichen Vorschrift zusammen, wonach die Israeliten im 7. Jahre die Äcker brach liegen lassen mußten und weder säen noch ernten durften (vgl. meinen Kommentar zu Deut. 15). Es ist doch dann nur ein Gebot der Billigkeit, daß dem nokri, der von der Vorschrift des Brachliegenlassens gar nicht betroffen wurde, auch die Wohltat des Schulderlasses nicht gewährt zu werden brauchte, zumal da der nokri auch dem Israeliten die Schulden zu erlassen nicht verpflichtet war. Die andere Stelle, die das Zinsnehmen vom nokri gestattet, enthält ebenfalls ein Gesetz das auf Gegenseitigkeit beruhte. Denn sowie der Israelit vom nokri, ebenso durfte der nokri vom Israeliten Zinsen nehmen (vgl. hierüber meine Schrift „Der Schulchan Aruch usw." 2. Aufl. S. 161 f.). Vgl. noch was Kittel selbst S. 50 hierüber zugesteht. Somit verwandeln sich diese beiden Beweisstellen in Gegenbeweise. Wenn die Thora nur an diesen beiden Stellen, wo dies eine Forderung der Billigkeit erheischt, zwischen den Israeliten und dem nokri unterscheidet, so ist daraus zu ersehen, daß in sonstiger Beziehung man auch dem nokri gegenüber mild und gütig sein mußte. Wird doch den Israeliten der Patriarch Abraham als Vorbild hingestellt (Gen. 18, 19). War denn Abraham nur seinen Stammesgenossen gegenüber gerecht, mild und gütig, und nicht vielmehr auch gegen fremde unbekannte Wanderer? Die Stelle aber, die nach Kittel beweisen soll, daß JW ge-

Das sind so einige Grundlehren, die der allerheiligste Name in seiner Thora seinem erstgeborenen Sohn Israel (Exod. 4, 22) kundgegeben, damit er sie unter seinen anderen Kindern, der ganzen Menschheit, verbreite und zur Anerkennung bringe. Daran läßt sich nicht drehen und deuteln; daran scheitern alle Entstellungskünste. Die Propheten, die Psalmisten und die Spruchdichter haben diese sittlichen Grundlehren in unzähligen Variationen wiederholt und eingeschärft, und auch der Stifter des Christentums hat gesprochen: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch wahrlich: Bis daß Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz,* bis daß es alles geschehe. Wer nun eins von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehret, der wird groß sein im Himmelreich“ (Matth. 5, 17–19).

---

bietet den Fremden zu hassen, ist so entstellt wiedergegeben, wie ich dies von Prof. Kittel nicht erwartet hätte. Es wird dort bestimmt: „Kein Ammoniter und Moabiter darf der Gemeinde JW's angehören . . . . weil sie euch unterwegs, als ihr aus Ägypten wegzogt, nicht mit Brot und Wasser entgegengekommen sind und wider dich aus Pethor in Mesopotamien Bileam, den Sohn Beors, gedungen haben um dich zu verfluchen . . . Du sollst, solange du lebst, niemals auf ihr Wohlergehen und ihr Glück bedacht sein.“ (Deut. 23, 4—5; 7, nach Kautzsch' Übersetzung). Wir überlassen es dem Urteile jedes unbefangenen Lesers zu entscheiden, ob Kittel berechtigt war, diese Bestimmungen, die sich gegen zwei lieblos und feindlich gegen Israel aufgetretene Völkerschaften richtet, so darzustellen, als ob die Thora Fremdenhaß im allgemeinen gebiete. Mit demselben Rechte oder vielmehr Unrechte könnte man heutzutage wegen des Hasses der Deutschen gegen die Engländer den Fremdenhaß als charakteristische Eigenschaft des deutschen Volkes bezeichnen. Dazu kommt noch, daß sowohl der Talmud als auch der Schulchan Aruch erklären, daß, nachdem Sanherib, der König von Assyrien, die Ammoniter und Moabiter aus ihrem Lande vertrieben, jene deuteronomischen Bestimmungen hinfällig geworden sind (Berachoth 28 a, Schulchan Aruch, Eben-Eser 4, 10), ein Beweis, daß kein Jude daran dachte, jene Bestimmungen auch gegen andere Völker anzuwenden.

Wer also im Alten Testamente eine den obigen moralischen Grundsätzen entgegenstehende Anschauung findet, ist in gewaltigem Irrtum. Die heilige Schrift hat keine doppelte Moral,*) und was im Gesetze streng verpönt wird, kann nicht durch Deduktionen aus Geschichtserzählungen für erlaubt erklärt werden. Würde dies angehen, so könnte man aus der Geschichte von David und Urias deduzieren, daß das Alte Testament Ehebruch und Mord erlaubt, was doch höchst absurd wäre. Und doch gilt David auch dem Christentum als heilige Person (vgl. Matth. 1,1 ff.). Dies beweist, daß dem Alten Testament nicht die Taten der Menschen, und seien es auch die heiligsten, sondern die Vorschriften des Gesetzes als Norm und Richtschnur gelten. Indessen darf auch die kritische Auslegung des A.-T., die ja auch unter den jüdischen Gelehrten viele Anhänger zählt, hier nicht unberücksichtigt bleiben. Kann vielleicht behauptet werden, daß nach diesen Exegeten die jüdische Religion eine doppelte Moral enthält?

*) Kittel (l. c.) zitiert S. 59 meine Worte vom Anfang dieses Absatzes bis hierher, um dagegen Seite 61 folgende Polemik zu richten: „Ich denke, Hoffmann hätte die Pflicht gehabt, sich über die Gottesvorstellung und die Moral der geschichtlichen und der weissagenden Prophetenbücher auszusprechen und zu ihr Stellung zu nehmen, statt die Frage mit ein paar allgemeinen Wendungen abzutun. Dann erst war er berechtigt darüber zu urteilen, ob die heilige Schrift, wie er sagt, eine „doppelte Moral“ habe oder nicht. Tatsächlich hätte er dann gefunden, daß sie sowohl verschiedene Gottes- als verschiedenartige Moralanschauungen in sich schließt, wie es bei einer Literatur, die sich auf Jahrhunderte verteilt, selbstverständlich ist.“ So weit Kittel.

Wer hier in meinen Ausführungen einige Zeilen weiter liest, sieht sofort, daß diese Polemik ganz unberechtigt ist. Ich hatte nur die Pflicht, die obige gerichtliche Frage zu beantworten: Wie stellt sich das heutige Judentum zu den Erzählungen des A. T., in welchen dem Herrn Handlungen und Aussprüche zugeschrieben werden, die nach den heutigen Anschauungen vom moralischen Standpunkte nicht gebilligt werden. Ich habe nun hier ausgeführt, daß die Handlungen und Aussprüche von Menschen, und seien es auch die heiligsten, nicht als Maßstab für den moralischen Standpunkt der H. Schrift gelten, die doch in ihren gesetzlichen Anforderungen einen andern moralischen Standpunkt vertritt, denn die Schrift kann keine „doppelte Moral“ predigen. Hiermit wollte

Nichts weniger als dies! Nach den allermeisten neuern Exegeten soll der Pentateuch (oder vielmehr der Hexateuch) aus vier von einem Redaktor zusammengearbeiteten Schriften bestehen. Zwei derselben, die ältesten, sind Geschichtswerke, die nur wenige Gesetze enthielten. Das eine wird J genannt (weil es stets, auch vor der mosaischen Zeit, den Gottesnamen JW gebraucht), das andere E (weil es vorzüglich sich des Namens אלהים für Gott bedient). Aus diesen beiden Werken wurde später ein Geschichtswerk zusammengesetzt, das die Kritik als JE bezeichnet. Die anderen zwei Schriften, die nach der Kritik im Pentateuch enthalten sind, bestehen vorzüglich aus Gesetzen. Das ältere Gesetzbuch, das Deuteronomium (D), soll um 620 vor Chr., zur Zeit des Königs Josia entstanden sein; das jüngere, das Priestergesetzbuch (P), das auch das Heiligkeitsgesetz (H) in sich aufnahm, soll während des Exils und nach dem Exil verfaßt und von Esra im Jahre 444 v. Ch. veröffentlicht worden sein[1]). — Nach dieser kritischen Ansicht dürfte man kaum etwas „Anstößiges" in der jüdischen Bibel finden, das irgend einen Schatten auf die jüdische Religion zu werfen geeignet ist[2]). Denn die „anstößigen" Stellen finden

---

ich, wie weiter unten näher nachgewiesen wird, die Frage des Gerichtes dahin beantworten, daß die jüdische Religionslehre insofern „freie Kritik" zuläßt, als es sich um Handlungen von Menschen handelt, und seien diese Männer noch so hervorragend in der Geschichte der Theokratie. Wir sind dadurch der Pflicht enthoben, die als „anstößig" befundenen Handlungen der Menschen zu rechtfertigen. Ich glaubte also alles was zur Beantwortung der vorliegenden gerichtlichen Frage gehört, zur Genüge ausgesprochen zu haben und weitere Erörterungen unterlassen zu sollen, umsomehr als meine Beantwortung der vorangegangenen 8 Fragen bereits 92 Folioseiten umfaßten.

[1]) Eine ausführliche Widerlegung dieser jetzt herrschenden kritischen Theorie habe ich in meiner Schrift: „Die wichtigsten Instanzen gegen die Graff-Wellhausensche Hypothese" gegeben.

[2]) Die Frage nach dem ethischen Standpunkt des letzten Redaktors des Pentateuchs kann nicht aufgeworfen werden, da nach den Kritikern der Redaktor die ältereren Teile nach dem Wortlaute auch da bestehen ließ, wo er den Theorien der Priesterschrift (und auch seiner eigenen Theorie) widersprach, und es fortan den Schriftgelehrten

sich bloß in den Geschichtsbüchern*), während die Moral der Gesetzbücher**) von keinem Manne der Wissen-

---

überließ, die Schwierigkeiten zu heben, die durch die Verschmelzung so mannigfacher und doch gleichmäßig als kanonisch geltender Teile entstehen mußten. (Vgl. Kautzsch, Abriß der Geschichte des alttest. Schrifttums S. 195).

*) Hingegen wendet Kittel (l. c.) S. 60 ein: „Wie kann er (Hoffmann) sagen, daß anstößige Stellen sich „bloß" in ihnen (den Geschichtsbüchern) finden? Und wie kann er, wenn er es zugibt, sagen, daß niemand in der jüdischen Bibel, d. h. dem Alten Testament, etwas Anstößiges finde?" So weit Kittel. Hierbei hat Herr Prof. Kittel (was mir bei einem solchen Manne doppelt auffällig erscheint) beim Zitieren dieses meines Satzes (auf S. 59 seiner Schrift) den Relativsatz: „das irgend einen Schatten auf die jüdische Religion zu werfen geeignet ist", weggelassen und durch . . . . . ersetzt. Hätte Kittel diesen Satz mitzitiert, so würde er sich den größten Teil seiner Polemik erspart haben. Allerdings ist es anstößig und erregt es wenigstens bei vielen Frommen Anstoß, wenn sie gewahren, daß von frommen, heiligen Männern in der Bibel so manches erzählt wird, was ihnen nicht zur Ehre gereicht. Allein diese Erzählungen sind nicht geeignet, einen Schatten auf die jüdische Religion zu werfen. Denn, wie vorher auseinandergesetzt, derartige Handlungen jener Männer werden von der jüdischen Religion nicht gebilligt. Für die jüdische Religion sind nur die im schriftlichen und überlieferten Gesetze enthaltenen Aussprüche und Befehle Gottes maßgebend.

**) Kittel (l. c.) findet auch im Gesetze der Thora Dinge, die unserer heutigen Moral nicht entsprechen. Er führt 5 Stellen an, die dies bekunden sollen, und zwar:

a) 5. Mos. 23,20 f. (Zinsnahme vom Volksfremden);
b) 4. Mos. 35,19 (Blutrache);
c) 5. Mos. 23,3 (soll wohl heißen 23,7); da soll Fremdenhaß geboten sein;
d) 2. Mos. 21,24 f. (das jus talionis);
e) 2. Mos. 21,9 f. (nach Kittel: „das Konkubinat").

Hieran schließt Kittel die Bemerkung: „Es scheint, daß Hoffmann geneigt ist, dies alles . . . . zu verteidigen . . . . . Wie dies Kunststück ertig zu bringen sei, sagt er freilich nicht." So Kittel. Nun betreffs der Stellen a und c ist bereits oben S. 23 die einfache Erklärung zu finden, wonach es als ein „Kunststück" erscheinen dürfte, diese Sätze als der heutigen Moral widersprechend darzustellen. Bezüglich b, der Blutrache ist zu bemerken, daß diese eine im ganzen Altertum übliche Sitte war, die das mosaische Gesetz an der angeführten Stelle einzuschränken und

schaft (ich spreche hier von Fachmännern) angefochten wird[1]).

Daß nach dieser Ansicht eine Verteidigung der „anstößigen“ Stellen in den Geschichtsbüchern überflüssig ist, dürfte wohl allseitig zugestanden werden. Die erhabene Ethik

---

dessen verderbliche Ausschreitungen zu beseitigen bestrebt ist. Nach Num. 35,12; 24 griff die öffentliche Strafrechtspflege in die alte Sitte in der Weise ein, daß der Bluträcher nur noch der Exekutor des gesichtlichen Todesurteils war (vgl. Riehm, Handwörterbuch² Art. Bluträcher). Hinsichtlich des jus talionis kann ich mir die Verteidigung ersparen, weil nach der Auffassung des „heutigen Judentums“ (d. h. des traditionellen Judentums) das jus talionis nach dem Thoragesetze nicht zur Geltung kommen, sondern stets ein Lösegeld anstatt der talio dem Schuldigen auferlegt werden sollte (vgl. meinen Comm. zu Lev. B. I, S. 2 und II 315). Ebenso verhält es sich mit der Stelle 2. Mos. 21,9 f. (Betreffs e): Nach der jüd. Tradition ist dort von einer vollständigen Ehe die Rede. Aber auch nach den neueren Erklärungen setzt das Gesetz dort nur das im Altertum bei allen Völkern zu findende Konkubinat voraus, ohne es zu empfehlen (vgl. Dillmann zur Stelle), sowie es die Polyganie (z. B. Deut. 21,15) voraussetzt, obwohl schon die Schöpfungsgeschichte, wonach Gott nur ein Menschenpaar geschaffen hat, uns belehrt, daß die Monogamie die von Gott gewollte Ordnung ist. Man kann also derartige Gepflogenheiten des Altertums keinesfalls als „Thora-Gesetze“ bezeichnen.

[1]) Beispielsweise sei hier angeführt das Urteil von Kautzsch über das Deuteronomium in dem seiner Übersetzung des A.-T. beigegebenen „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums“ S. 169:

„Andererseits offenbart sich der Geist des Prophetismus in den zahlreichen Bestimmungen, die eine so edle und wahrhafte Humanität, ja einen solchen sittlichen Zartsinn verraten, daß man mit vollem Recht von einem evangelischen Zug in dieser Gesetzgebung geredet hat. Wie es seit Amos das A und O der prophetischen Predigt war, auf die Übung von Recht und Gerechtigkeit zu dringen, vor Bedrückung der Armen und Hilflosen zu warnen, so ist auch der Deuteronomiker unermüdlich für Arme, Witwen, Waisen, ja für die Fremdlinge und Sklaven eingetreten.“

Über den religiösen Standpunkt des P sagt Kautzsch (das. S. 189): „Wichtiger ist der scharf ausgeprägte religiöse Standpunkt der Priesterschrift. Schon oben war die Rede davon, auf welcher Höhe uns gleich am Eingang der Gottesbegriff entgegentritt. „Er sprach, es werde Licht! und es ward Licht!“ Wie hier die schöpferische Allmacht Gottes keiner Vorbereitung noch Vermittlung bedarf, so erfolgen auch anderwärts seine Offenbarungen einfach durch das Wort“. Er übergeht nach Kautzsch (ebenso auch nach den anderen Kritikern) geflissentlich „alle die Züge, die das Ansehen der Patriarchen herabzusetzen scheinen. Jakob flieht

des A.-T. ist aus Quellen zu eruieren, die so rein und so reichlich fließen, daß sie auch bei allen christlichen Theologen Anerkennung gefunden hat, wenn sie auch von diesen nur als Vorbereitung für das Christentum betrachtet wird[1]).

Wir hätten also nur die Frage zu beantworten, wie sich das orthodoxe Judentum, das kein „Titelchen" der heiligen Schrift fallen läßt, dem die ganze Bibel als Gotteswort gilt, „zu den Erzählungen stellt, in welchen Gott Handlungen und Aussprüche zugeschrieben werden, die nach heutiger Anschauung nicht gebilligt werden können." Zuerst muß bemerkt werden, daß in dem Sinne, wie die entsprechenden Handlungen und Aussprüche von dem antiorthodoxen Standpunkte aus aufgefaßt und ausgelegt werden, dieselben nicht erst „nach heutiger Anschauung", sondern zu keiner Zeit vom orthodoxen Judentum gebilligt wurden. Vielmehr wurden diese Stellen der Bibel von den jüdischen Auslegern, ja auch von den Kirchenvätern und von den christlichen schriftgläubigen Auslegern[2]) so aufgefaßt, daß jeder Anstoß dabei gehoben worden ist. — Ferner ist zu bemerken, daß auch die streng orthodoxe Richtung im Judentum freie Kritik zuläßt, insofern es sich um in der Bibel berichtete Handlungen von Menschen handelt, und seien es auch die heiligsten Männer, keiner ist unfehlbar, jeder kann sich versündigt haben, wenn auch die Tat in der Schrift objektiv ohne Rüge berichtet wird. Als Beweis für diese Anschauung des streng orthodoxen Judentums sei bloß folgendes angeführt: Im Midrasch rabba zur Genesis c 67 heißt es: Es sagt R. Chanina: Wer da sagt:

---

nicht vor der wohlverdienten Rache Esaus, sondern wird von Isaak in aller Ruhe nach Mesopotamien entsandt (1. Mos. 28,1 ff.). Der Betrug Jakobs wird also nicht vorausgesetzt (Kap. 27), daher auch die Brüder nach Jakobs Rückkehr friedlich beisammen wohnen und sich nur wegen der Größe ihres Viehstandes freundschaftlich trennen (36,6 ff.).

[1]) Eine Beurteilung dieser Ansicht vgl. in der trefflichen Schrift: „Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie" von Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher. Leipzig 1907.

[2]) Z. B. Hengstenberg, Kurtz, Keil, Franz Delitzsch, Strack und auch Kritiker, wie Dillmann u. a.

„Gott ist zu nachsichtig (d. h. er läßt seinen Frommen etwas straflos hingehen), dessen Eingeweide und Leben mögen schwinden. Gott ist vielmehr bloß langmütig und läßt später büßen. Ein Geschrei hat Jakob (durch Erlistung des Vatersegens) erpreßt, wie es heißt: „Als Esau die Worte seines Vaters hörte, da erhob er ein großes Geschrei“ und wo ist es ihm (den Nachkommen Jakobs) vergolten worden? In der Residenz Schuschan, wie heißt: „Er (Mardochai) erhob ein sehr großes bitterliches Geschrei (Esther 4, 1).“ R. Chanina, ein Schüler des Mischna-Redaktors erklärt hier offen und frei daß sich Jakob gegen seinen Bruder versündigt hat derart, daß es noch seine Nachkommen später büßen mußten[1]). Ein anderer ähnlicher Ausspruch der Talmudweisen befindet sich im Midrasch Tanchuma zur Stelle. Er lautet: Drei Tränen weinte Esau, eine entquoll seinem rechten, eine seinem linken Auge, und eine unterdrückte er; und diese hat die Nachkommen Jakobs mit Tränenbrod gespeist und mit Tränen in reichem Maße getränkt (Ps. 80,6).“ So urteilen unparteiisch die Talmudlehrer. Hören wir auch einen der angesehensten Lehrer des Mittelalters! Nachmanides schreibt in seinem Kommentar zu Gen. 12,10: „Wisse, daß unser Vater Abraham sich in eine große Sünde verirrt hat, indem er sein frommes Weib in Sündengefahr gebracht aus Furcht, man würde ihn umbringen. Er hätte auf Gott vertrauen sollen, daß er ihn und sein Weib retten wird, denn Gott hat die Kraft zu retten und zu helfen . . . Wegen dieser Begebenheit ist über seine (Abrahams) Nachkommen die Knechtschaft im Ägyptenlande verhängt worden; denn wo Gott ein Strafgericht übt, dort ist auch Schuld und Sünde.“

Zuletzt wollen wir die Worte eines streng orthodoxen jüdischen Kommentars der neuesten Zeit anführen. Samson Raphael Hirsch schreibt zu Gen. 12, 10—13: „Das Gotteswort stellt uns nicht unsere großen Männer als reine Ideale hin,

[1]) Er selbst hat es durch die Trennung vom Elternhause und durch die Leiden während der Dienstzeit bei Laban schwer genug gebüßt.

es vergöttert keinen Menschen. Es führt uns überhaupt das Leben keines Menschen als Muster auf, daß wir aus seinem Beispiel lernen mögen, was recht und gut, was wir zu tun und zu lassen haben . . . Nirgends haben wir zu sagen: Dies muß doch recht sein, denn der und der hat doch so getan! Die Thora ist keine „Beispielsammlung des Guten": sie erzählt das, was geschehen ist, nicht weil es mustergiltig ist, sondern weil es geschehen ist[1]. Die Thora verschweigt uns die Fehler, die Verirrungen und Schwächen unserer großen Männer nicht und drückt eben damit ihren Erzählungen den Stempel der Wahrhaftigkeit auf . . . Von unseren großen Thoralehrern wollen wir lernen, wie es nimmer unsere Aufgabe sein darf, als Apologeten der geistigen und sittlichen Heroen unserer Vergangenheit aufzutreten. Wahrheit ist das Siegel unseres Gotteswortes, und Wahrhaftigkeit ist der Grundzug aller seiner wahren und großen Lehrer". — So Rabbiner Hirsch, sel. And. —

Nach alledem bin ich der Mühe enthoben darzulegen, wie manche Kommentare die anstößigen Handlungen unserer Großen verteidigen. Es bliebe nur die eine Stelle zu erklären, wo erzählt wird, daß Gott selbst, wie es einer oberflächlichen Betrachtung erscheint, den Israeliten eine Unehrlichkeit gebot; das ist die Stelle Exod. 12, 1—2 und die Ausführung des Befehls in Exod. 12, 35—36[2]. —

Allein schon eine richtige Übersetzung beseitigt alles Anstößige. Die Stellen lauten nach der richtigen Erklärung des jüdischen Exegeten Rabbi Samuel ben Meir (Raschbam) wie

[1]) Die rohen Angriffe, die gegen die Thora gerichtet werden, gehen von der Ansicht aus, daß alle Handlungen der Träger der Offenbarung, welche die Thora berichtet und nicht ausdrücklich mißbilligt, von ihr gebilligt werden. Allein daß diese Ansicht eine irrige ist und daß der Zweck der Thora nicht ist, Israel und seine Vorfahren zu verherrlichen, sondern einzig und allein die Verherrlichung Gottes, ist von Hengstenberg (Beiträge 3 S. 531 ff.) klar gezeigt worden.

[2]) Die zahlreichen Rechtfertigungen dieser Stellen von Seiten der christlichen Exegeten findet man im Kommentar Dillmanns zur Stelle und in den dort angeführten Werken und Abhandlungen.

folgt: „Gott sprach zu Mose: Noch eine Plage will ich über Pharao und über Ägypten bringen, dann wird er euch von hier fortschicken; wenn er euch fortschicken wird, wird er euch ganz von hier forttreiben. Sprich doch in die Ohren des Volkes, daß erbitten möge jeder von seinem Nächsten und jede von ihrer Freundin silbernes und goldenes Geschmeide[1]). Und die Kinder Israel taten nach dem Worte Mosis, und sie erbaten von den Ägyptern silbernes und goldenes Geschmeide und Kleider. Und Gott ließ das Volk Gunst finden in den Augen der Ägypter, und sie gewährten ihnen das Erbetene und sie nahmen es den Ägyptern ab“[2]). So der Bericht der Bibel nach richtiger Übersetzung. Hier wird also nichts mehr und nichts weniger erzählt, als die wunderbare Gottestat, daß er die bisher allgemein als verachtete Sklaven betrachteten und behandelten Israeliten kurz vor ihrer Befreiung bei den Ägyptern in solche Gunst setzte, daß diese den Bitten der Sklaven, ihnen beim Abschiede

---

[1]) Daß hier von Schmucksachen die Rede ist, beweist Exod. 3, 22 mit den Worten: „Ihr sollt es euren Söhnen und Töchtern anlegen“. Auch „die Kleider“, von denen da gesprochen wird, zeigen, daß von Dingen, die man anlegt, die Rede ist. Daß Schmucksachen כלי זהב genannt werden, zeigt Exod. 35, 22 und Num. 31, 50.

[2]) Mit Recht erklärt Raschbam das Wort וינצלו mit „sie nahmen ab (d. Schmuck)“. Den authentischen Kommentar dazu liefert die Stelle Exod. 33, 6: „Die Kinder Israel nahmen sich ihren Schmuck ab (ויתנצלו), Hißt התנצל (Hithpael) „sich abnehmen“, so muß נצל (Piel) „abnehmen“ (den Schmuck) bedeuten. Die Deutung „rauben“ oder gar „entwenden“ die man dem Worte beigelegt hat, ist nirgends begründet. Der Beweis den man dafür aus 2. Chron. 20, 25 beigebracht hat, beruht auf einem Mißverständniß der dortigen Stelle. Dort heißt es: וימצאו . . . . פגרים וכלי חמדות וינצלו . להם (die Krieger) fanden (unter der anderen Beute) auch Leichname mit köstlichen Schmuckgeräten und sie nahmen sie von den Leichnamen) ab für sich. Also auch dort bedeutet נצל nichts anderes als „abnehmen“ (den Schmuck). Für Plündern wird dort in demselben v. der Ausdruck בזז gebraucht. Wenn aber (in Exod. 3, 22) gesagt wird: „Ihr (die Israeliten werdet den Ägyptern (die Schmuckgeräte) abnehmen (ausziehen);“ so ist dies so zu verstehen: Ihr werdet durch eure Bitten veranlassen, daß sich die Ägypter ihren Schmuck abnehmen. Im Hebr. wird oft der Veranlasser einer Tat als der Täter

die üblichen Geschenke[1]) mitzugeben, in so reichem Maße nachkamen, daß sie ihren eigenen Schmuck, den sie angelegt hatten, ablegten und den Israeliten als Abschiedsgeschenke mitgaben. Derselbe Gott, der nach Psalm 105, 25 ehedem der Ägypter Herz gewandelt, Israel zu hassen und zu knechten, hat zur

---

bezeichnet*). — Wenn Kittel trotz der hier gegebenen richtigen Erklärung der Chronik-Stelle dennoch (l. c. S. 55) behauptet: „Durch 2. Chron. 20, 25 ist . . . . die Bedeutung spoliare (für נצל) gesichert". so kann ich über dieses Beharren beim Irrtum nur mein Bedauern ausdrücken und es dem unbefangenen Leser überlassen zu entscheiden, wo die Wahrheit ist.

[1]) Daß es üblich war, einem Sklaven bei seiner Freilassung reichlich Geschenke mitzugeben, lehrt Deut. 14, 22. Nach Talmud Kidduschin 17a mußte das Minimum, das man einem hebräischen Sklaven mitgeben sollte, einen Wert von 30 Schekel haben. Daß es hier ebenfalls sich um solche Geschenke handelte, beweist der Ausdruck: לא תלכון ריקם „ihr werdet nicht leer ausziehen" (Exod. 3, 21) ganz so, wie das Gebot beim Sklaven lautet: לא תשלחנו ריקם Du sollst ihn nicht leer entlassen. Dies wird dort bereits vom Sifré bemerkt. — *)Hierzu bemerkt Kittel (l. c. S. 54 f.): „Daß überhaupt ein späteres israelitisches Sklavengesetz doch unmöglich ohne weiteres auf das Verhältnis Israels zu den Ägyptern angewandt werden kann". Allein wenn Gott in seinem Gesetze es für recht und billig erklärt, daß man einem Sklaven, der nur 6 Jahre gedient hat, bei seinem Abgange reiche Geschenke mitgebe, so ist es doch ebenso den Anforderungen der Gerechtigkeit und Billigkeit entsprechend, daß die Ägypter den Israeliten, die ihnen Jahrhunderte als Sklaven dienten, bei ihrem Abzuge Geschenke mitgeben. Wenn nun Gott den Israeliten sagen läßt, sie sollen durch Bitten diese gerechten Ansprüche erheben, und den Sinn der Ägypter dahin lenkt, daß sie diesen Bitten Gehör schenkten; so kann nur die „Judenfeindschaft" (die Kittel selbst verurteilt) dies für unmoralisch erklären.

*) Nachbemerkung.

Herr Prof. Kittel macht mir (l. c. S. 60 und 61) zu wiederholten Malen den Vorwurf, daß ich nur die Thora als „Heilige Schrift" gelten lasse, die Propheten halb und halb ablehne, als ob sie nicht zur jüdischen Bibel gehörten und dadurch nur den Judenfeinden neues Material liefere für ihren Satz: „Die Hebräer haben gar keine Religion". — Nun, ich habe mein Gutachten zu wiederholten Malen mit Sorgfalt durchgelesen und vergebens einen Satz gesucht, der auch nur im entferntesten so gedeutet werden kann, daß er das sagt, was Kittel mir imputiert. Welche Worte in obigen Ausführungen Herrn Prof. Kittel zu seinen Vorwürfen Veranlassung gaben, ist mir unerfindlich.

Zeit der Befreiung das Herz derselben Ägypter in Liebe und Freigebigkeit seinem Volke zugewandt*).

Ein hochangesehener, durch Alter und Gelehrsamkeit, ehrwürdiger christlicher Theologie schreibt mir: Speziell wünschte ich, daß Sie die sogenannten Rachepsalmen, die sogar dem ehrwürdigen Delitzsch ein wenig Schwierigkeit machten, gegen die Angriffe in Schutz nähmen. Kittel hat, wovon natürlich das Leipziger Gericht sich nichts träumen ließ, dem guten Delitzsch in die Schuhe geschoben, daß er die Rachepsalmen energisch verurteile. Das ist durchaus unrichtig. Man lese in seinem Psalmenkommentar nach. Ich glaube, daß ein Unterschied zu machen ist zwischen Rachenehmen und Racheanwünschen. Jenes ist im Alten wie im Neuen Testament verboten. Vgl. Lev. 19, 18. Dagegen das Racheanwünschen d. h. der Wunsch, daß Gott der Herr das Unrecht durch Bestrafung rächt, nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament autorisiert. Vgl. 1. Kor. 5, 15: „Ich habe beschlossen, den, der solches (näml. Blutschande) in Korinth getan hat, zu übergeben dem Satan zum Verderben des Fleisches (d. h. damit derselbe ihn mit leiblicher Krankheit schlage, die zum Tode führte), auf daß der Geist gerettet werde am Tage des Herrn". Und ebenso schreibt Paulus 1. Tim. 1, 20: „Etliche, die am Glauben Schiffbruch gelitten haben, unter denen ist Hymenäus und Alexander, die ich dem Satan übergeben habe, daß sie gezüchtigt werden, nicht mehr zu lästern." Und in der Apokalypse hört der Seher (Kap. 6, 10) die Seelen derer, die hingeschlachtet waren um des Wortes Gottes willen und um des Zeugnisses willen, laut rufen: „Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, richtest du nicht und rächst du nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen?" — Und wenn ich an den gegenwärtigen Krieg denke, so sehne ich mich (vielleicht auch Herr Kittel), daß der Satan (an den glaubt natürlich kein moderner Professor) alle Urheber des Krieges inkl. den christlichen Herrn Wilson, so treffe, daß sie vernichtet sind. Und ich habe mich gefreut, daß die Bulgaren den serbischen Major, der hauptsächlich den österr. Königsmord angestiftet hat, gefangen haben und wünsche herzlich, daß derselbe eines ehrlosen Todes an einem österr. Galgen stirbt . . . . .

*) Kittel (l. c S. 53 f.) sagt: „Aber daß die Ägypter, wenn sie wußten, daß die Bittenden nicht wieder zurückkehrten, von sich aus geneigt waren, die kostbaren Dinge herzugeben, also die Israeliten freiwillig beschenkten (etwa um ihrer los zu werden), ist mindestens im Text nicht angedeutet, wenn es auch an sich möglich wäre." — Allein die Schrift führt ausdrücklich die von den Ägyptern den Israeliten gegenüber bezeugte Gunst und Freigebigkeit auf Gott zurück. Ist nun die Macht Gottes so beschränkt, daß er nicht die Israeliten bei den Ägyptern derart in Gunst setzen konnte, daß letztere ihre Schmucksachen

Diese Wundertat Gottes hatte aber, genauer betrachtet' einen höheren moralischen Zweck. Israel sollte sowohl in Ägypten als auf seiner 40jährigen Wüstenwanderung, als Volk Gottes, sich von jeder Gewalttat fernhalten. Es wird zu wiederholten Malen ermahnt, bei seinem Durchzuge durch andere Länder stets Speise und Trank für Geld zu kaufen (vgl. Deut. 2, 6; 28 f.). Israel sollte ein gesittetes, kein räuberisches Volk werden. Nun war der Natur der Sache nach zu befürchten, daß ein Sklavenvolk, welches Jahrhunderte lang gepeinigt, ausgesogen und verarmt war, die Verwirrung beim Sterben der Erstgeborenen dazu benutzen werde, durch Raub und Plünderung sich an seinen Peinigern zu rächen. Um einem solchen Frevel vorzubeugen, gab Gott dem Moses die Verheißung (Exod. 3, 21 ff.): „Ihr werdet nicht leer ausziehen". Aber nicht rauben, sondern bitten sollt ihr um Geschenke, die nach Gottes gerechtem Gesetze dem entlassenen Sklaven gebühren; und die Ägypter, das versichert Gott, werden solchen Bitten gern nachkommen. — So aufgefaßt, begreift man erst, warum dieser Tatsache in der Bibel so oft Erwähnung geschieht (Gen. 15, 14; Exod. 3, 21 ff.; 11, 2 f. 12, 35 f. Ps. 105, 37). Es ist ein wichtiger Akt im göttlichen Erziehungsplan für sein Volk und die Menschheit.

---

den bisher mit Unrecht Bedrückten und Verfolgten bedingungslos hingaben? Dies wird doch wohl Kittel nicht behaupten wollen! Die spätere Verfolgung der Israeliten von Seiten der Ägypter wird auch von der Schrift als ein Wandel der früheren günstigen Gesinnung gegen Israel bezeichnet, Exod 14, 5, wobei die Ägypter ausriefen: „Was haben wir da getan, daß wir Israel aus der Knechtschaft entließen?" Daß die Israeliten ihnen ihre Kostbarkeiten entwendet haben, sagen sie nicht.

Mittel, Zweck und Ziel der Erziehung in Israel.

Eine jüdisch-pädagogische Skizze.

Von H Reuß, Hauptlehrer a. D. in Berlin.

I.

Die Pädagogik behandelt die Fragen: Ist es möglich, ist es notwendig, Menschen zu erziehen? Was ist Zweck und Ziel der Erziehung? Die Pädagogik bejaht sich selbst, wenn sie feststellt: Erziehung ist möglich und notwendig.

Für das Volk Israel waren Möglichkeit und Notwendigkeit der Erziehung niemals Probleme. Die Möglichkeit, auf den geistig-irdischen Menschen planmäßig geistig einzuwirken, ist eine Folge seiner geistigen Natur („im Ebenbilde Gottes schuf er ihn“ 1. M. 1, 27) und seiner Fähigkeit, zwischen gut und böse, Segen und Fluch, Leben und Tod zu wählen („und du sollst das Leben wählen, damit du lebest, du und deine Nachkommenschaft“ 5. M. 30, 19). Die Notwendigkeit, seinem Geiste solchen Inhalt und seinem Willen solche Form zu geben, daß er eben das Gute, den Segen und das Leben im Gegensatz zu dem Bösen, dem Fluche und dem Tode erkenne und wähle, ist das unentbehrliche Korrektiv seines Dualismus und des von ihm beeinflußten Willens („denn das begehrende Bilden des menschlichen Herzens ist böse von Jugend an“ 1. M. 8, 21).

Daß Erziehung möglich und notwendig ist, beweist die Geschichte des Volkes Israel und der Juden im Gegensatz zu der der heidnischen Barbaren und Kulturvölker. Sie ist nichts anderes als die Geschichte der Erziehung eines ganzen Volkes und die Thora — sie ist die göttliche Erziehungslehre, deren Erfolge die Kulturgeschichte nicht bestreiten kann und der die ganze Menschheit, die auch jetzt gerade in ihren Bildungszentren Zeichen einer Dekadenz erkennen läßt, noch einmal ihre Gesundung verdanken wird.

Die Thora (die Bibel) ist trotzdem kein systematisches Lehrbuch der Erziehung, sie enthält keinerlei Begriffsbestimmungen, keinerlei Beschreibung der Erscheinungen des Seelenlebens. Aber sie stellt Postulate der höchsten Ethik

auf. Sie ist angewandte, empirische, gewissermaßen experimentierende Pädagogik. Wo Lehre und Leben parallel laufen, da „begegnen sich Liebe und Treue, küssen sich Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Da blühet Treue auf aus der Erde und schaut Gerechtigkeit vom Himmel herab.“ Wo Lehre und Leben divergieren, da treten Entartung und Verfall auf.

Die Thora beschreibt auch nicht, was sie unter Erziehung versteht. Aber sie befiehlt (5. M. 32, 46): Richtet euer Herz auf alle die Worte, durch die ich heute Zeugnis ablege gegen euch, daß ihr sie auftraget euren Kindern, zu beobachten, auszuüben all die Worte dieser Lehre. Die Kinder zur Erlernung und Beobachtung der Lehre und zur Gottesfurcht (5. M. 4, 9—10; 31, 12—13) anzuhalten das heißt nach der Thora Erziehung. Ein gottloses, gottverlassenes Volk nennt die Bibel „ein Geschlecht der Verkehrtheit, Kinder, in denen keine Treue, keine Erziehung ist“ (5. M. 32, 20) oder „abtrünnige, entartete Kinder“ (Jes. 1, 4).

Die leibliche Pflege der Kinder bezeichnet die Bibel mit אמן wahren, betreuen, אֹמֵן ist der wartende, führende Erzieher (Pädagog). Die Bildung אֵמֻן (5. M. 32, 20) drückt zunächst das Warten und Pflegen aus (nach Raschi nourrite, nourriure stillen, unterhalten), aber noch mehr die durch die betreuende Wartung im Geiste des Kindes von selbst entstandenen Gemütszustände, die kindliche Anhänglichkeit an den Pfleger und Ernährer, das unerschütterliche Vertrauen zu ihm, den felsenfesten Glauben an ihn und deren Folgewirkung, den unbedingten Gehorsam.

אֵמֻן ist demnach die natürliche Erziehung durch Vater und Mutter, die Pflege des Leibes und des Gemütes. אֵמֻן ist das erste Mittel, die erste Stufe der Erziehung.

Die zweite Stufe ist חִנּוּךְ, die Weihe und Gewöhnung. „Weihe den Knaben nach dem Verhältnis seines (körperlichen und geistigen) Weges, auch im Alter wird er nicht von ihm weichen“ (Spr. 22, 6). Wenn אֵמֻן das Kind so weit gefördert hat, daß es die Ausdrucksformen sittlicher, d. h. bei uns, religiöser Gedanken — wenn auch vorerst ohne die nötige

Einsicht — körperlich betätigen kann, so soll es diese üben. Übung macht den Meister. Die Macht der Übung und Gewöhnung bearbeitet den Boden für die folgende Stufe, die sich an den Geist wendet, die das Samenkorn der Lehre in den steinigen Acker des Pflichtlebens ausstreut. Die schwierigste Arbeit wird bereits geleistet sein, wenn die Hindernisse, die das Triebleben dem Pflichtleben entgegenstellt, durch die Macht der zur zweiten Natur gewordenen Gewohnheit beseitigt sind. חִנּוּךְ die Weihe für bestimmte Zwecke, für ein höheres Pflichteben, ist die Erziehung durch Beispiel und Gewöhnung, durch Überredung und Liebesworte. Die Gegenliebe des Kindes, das auf die Eltern schwört, das nichts lieber übt, als der Eltern Tun nachzuahmen, läßt die elterliche Bemühung durch חִנּוּךְ unbedingt erfolgreich sein.

Der kindliche Geist ist inzwischen in seiner Entwicklung mächtig vorgeschritten. Er ist jetzt Gründen zugänglich geworden. Er fragt: warum und wozu? Er befindet sich im Stadium des חכם in מה נשתנה. Auch die Strebungen haben bestimmte, von dem Erzieher gewollte oder gefürchtete Richtung genommen. Da bedarf die Erziehung ihres eindruckvollsten Mittels: לִמּוּד, der Lehre, und zwar des positiven Disziplinarmittels: מוּסָר, des Zuchtwortes, und des negativen: תּוֹכַחַת, der Verwarnung und der Strafandrohung. Diese dritte Stufe des Erziehungsweges baut auf dem durch אֵמֻן und חִנּוּךְ gelegten Fundament weiter, wirkt gleicherweise auf Fühlen, Denken und Wollen und verschmäht neben der liebevollen Ermunterung nicht des vernünftigen, dem Schüler einleuchtenden Zwanges.

Diese drei Mittel der Erziehung: אֵמֻן, חִנּוּךְ, לִמּוּד letzteres als מוּסָר und תּוֹכַחַת, fassen wir nach Jes. 1, 2 zusammen in den Begriff גִּדּוּל בָּנִים Kinderziehung.

III.

Erziehungswerk und -Mittel im alten Israel unterscheiden sich nicht wesentlich von dem, was wir heute Erziehung nennen. Freilich, eine allgemeine Schulpflicht gab es bei unsern Altvorderen nicht, weil sie wahrscheinlich nicht nötig war.

weil der Vater die ihm von Gott auferlegte Pflicht, seine Kinder „zu lehren“, erfüllen konnte und erfüllt hat. Die heutige allgemeine Schulpflicht ist eine Notwendigkeit des Staates zu seiner Selbsterhaltung. Zu der sittlichen Verbesserung, zu der Veredlung des Menschengeschlechts hat sie vielleicht nicht viel beigetragen. Die Schulerziehung kann nicht so bildend und veredelnd wirken wie die Erziehung in einem wahrhaft sittlichen Familienleben. Man rühmt jetzt wieder sehr die „gute Kinderstube“. Die Schulerziehung ist mehr geistiger Drill, mehr Kenntnisse und Wissen aufhäufend, mehr Fertigkeiten vermittelnd, als gemüt- und willenbildend. Über die sittlichen Begriffe und Zustände in den Großstädten, wo die besten Schulen sein werden, wird heute — mit Recht — viel geklagt. Dort fehlt in den mittleren und unteren Ständen sehr oft die grundlegende und ergänzende Familienerziehung. In der Zügellosigkeit erkennt man keinerlei Autorität mehr an. In der Kleinstadt und auf dem Lande ist der Einfluß der Familie noch wirksam, dort sind die Sitten noch mehr patriarchalisch. Ländlich, sittlich!

Die Erziehung in der Familie und durch die Familie war in Israel eine von Gott gebotene Pflicht. Eine Pflicht zu einem bestimmt vorgeschriebenen Zweck. Von diesem Zweck haben wir bereits gesprochen. Wiederholen und ergänzen wir: 5. M. 32, 46: Richtet euer Herz auf alle Worte, durch die ich heute Zeugnis ablege gegen euch, daß ihr sie auftraget euren Kindern, zu beobachten, auszuüben all die Worte dieser Lehre.

5. M. 4, 9—10: und mache sie bekannt deinen Söhnen und den Söhnen deiner Söhne, den Tag, da du standest vor dem Ewigen, deinem Gott, am Horeb, da der Ewige zu mir sprach: Versammle mir das Volk, daß ich sie hören lasse meine Worte, die sie lernen sollen, mich zu ehrfürchten, alle Tage, die sie auf Erden leben, und die sie ihre Kinder lehren sollen.

5. M. 6, 7: Und du sollst sie (die Worte von der Einig-Einzigkeit Gottes und von der Liebe zu ihm) deinen Kindern einschärfen.

5. M. 11, 19: Und lehret sie (die Worte von Lohn und Strafe durch Gott) eure Kinder.

5. M. 31, 12—13: Versammle das Volk, die Männer, die Frauen und die Kinder und deinen Fremdling in deinen Toren, damit sie hören und lernen und ehrfürchten den Ewigen euren Gott und beobachten, zu tun alle Worte dieser Lehre. Und ihre Kinder, die sie nicht kennen, sollen hören und lernen, zu ehrfürchten den Ewigen euren Gott alle Tage, die ihr lebet auf dem Erdboden.

Nicht Fertigkeiten, nicht Kenntnisse im Rechnen, in der Sprache, in der Volks- und Weltkunde sollen die Gegenstände des Unterrichts in der Familie sein, sondern die Worte der Lehre. Diese sollten die Kinder lernen, um sie zu beobachten und auszuüben. Die Thora sollten sie lernen, um Ehrfurcht vor Gott zu haben. Ehrfurcht vor Gott zu erzeugen sollte der Zweck des Jugendunterrichts sein. Aus der Thora sollten die Kinder lernen, wie Gott wirkte und waltete, wie Gott am Horeb Israel sein Gesetz der Wahrheit und Sittlichkeit gegeben hat, das nun von ihnen selbst, den Kindern, im Leben unbedingt, allen Mächten zum Trotz, beobachtet und erfüllt werden sollte. Nichtjuden nennen das freilich einen religiösen Zweck. Uns Israeliten, denen Religion höchste Sittlichkeit und denen Sittlichkeit Religion ist, ist die Erziehung zur Gottesfurcht ein eminent ethischer Zweck. Ein solcher Unterricht muß die Veredlung des menschlichen Wesens herbeiführen, muß zur Gewinnung einer idealen Welt- und Lebensanschauung, wenn auch erst in reiferen Jahren, verhelfen. Dem heutigen Schulunterricht ermangelt zum Schaden der Menschheit die mächtig wirkende Kraft der Erziehung zur Gottesfurcht. Die heutige Schule erzieht fürs Berufsleben, für die Wissenschaft, sie hat einen praktischen, szientivischen, spekulativen, aber keinen ausgesprochen ethisch-religiösen Zweck.

Nun soll gar nicht behauptet werden, daß man im Volke Israel nicht auch fürs praktische Leben vorbereitet hätte. Eine solche Behauptung wäre widersinnig. Auch im Lande Israel lernte der Jüngling den Acker, den Garten, den Weinberg be-

bauen, Vieh züchten, Wolle und Flachs verarbeiten, Kleidungs- und Hausgegenstände herstellen, Häuser, Straßen und Brücken bauen, Nahrungsmittel erzeugen, Handel treiben. Schreiben, Zeichnen und Rechnen werden sie als unerläßliche, notwendige Vorbedingungen zum Tausch- und Handelsverkehr wohl auch erlernt haben. War doch auch die Redekunst, die Kunst zu singen und spielen den Israeliten nicht fremd.

Der Talmud zählt folgende Pflichten auf, die der Vater gegenüber dem Sohne zu erfüllen hatte: ihn in den Volksbund der Abrahamssöhne aufzunehmen, den erstgeborenen Sohn aus dem Verhältnisse der Gottgeweihtheit zu lösen, den Sohn Thora zu lehren, ihm eine Lebensgefährtin zuzuführen, ihn einen weltlichen Beruf und (nach י"א) ihn schwimmen lernen zu lassen. Heute ist wohl Turnen, nicht aber das in gewissen Fällen wichtigere Schwimmen obligatorischer Unterrichtsgegenstand.

IV.

Das Endziel der pädagogischen Einwirkung ist die Charakterstärke der Sittlichkeit. — Die Pädagogik will den Menschen zu einem freien, sittlichen Charakter heranbilden. Kann die heutige Schulerziehung dieses Ziel erreichen? Bildet unsere Schule freie, sittliche Charaktere? Ich wage es, diese Fragen zu verneinen.

Der formale, der Sprach- und Sachunterricht, die technischen Fächer, alle Leibesübungen absorbieren so die Zeit und die Kraft, der praktische und materielle Geist unserer Zeit absorbieren so das Interesse der Schüler, daß für eine intensive Gesinnungs-, Gemüts- und Charakterbildung wenig mehr übrigbleibt. Der Religionsunterricht soll wohl die zentrale Stellung im Gesamtunterricht einnehmen. Aber in Anbetracht der wenigen Stunden und des dogmatischen Inhalts des Religionsunterrichts kann er keine nachhaltige, charakterbildende Wirkung auf den Schüler ausüben. Die Schule kann schon deswegen keinen Charakter bilden, weil sie — wenigstens die Volksschule — mit ihrer Tätigkeit aufhört, wenn der Schüler zu denken, wenn der Charakter sich zu bilden beginnt. Im Strom der Welt festigt sich wohl der Charakter weniger Auser-

lesener. Die große Menge entwickelt sich in ihm zu Opportunisten. Denn nicht der Charakter wird heute gewertet, sondern der Erfolg, der Erfolg sans phrase.

Im alten Israel war die Zeit der Erziehung nicht begrenzt, sie zog sich durchs ganze Leben hindurch. An die Stelle des Vaters trat nachher der Erzieher, die Thora, Gesetz und Lehre; die Thora, die nichts anderes ist als das Erziehungsmittel schlechthin, der Lehrer, den der Vater aller Menschen zur Erziehung all seiner Kinder bestellt hat. Sie leitete und soll noch heute alle Erziehungsbedürftige ihr Leben hindurch leiten auf den Wegen der Lieblichkeit zur Vervollkommnung (שָׁלוֹם). חִנּוּךְ und לִמּוּד sind die Erziehungsmittel fürs jugendliche Alter. Sie sollen den Weg bahnen zu dem עֵץ הַחַיִּים, dem System des ewigen Lebens, dem der עֵץ הַדַּעַת, das System des irdischen Erkennens, sich unterordnen muß.

Die Thora, das letzte und höchste Erziehungsmittel, soll als Zentrum aller Tätigkeit und alles Interesses als alleiniger Wertungsmaßstab alles menschlichen und natürlichen Geschehens und Bestehens gelten; das Ziel, das sie als erstrebenswertes Ideal dem Volke Israel und durch dieses der ganzen Menschheit vorgezeichnet hat, soll auch das Ziel der Erziehung sein. Der außerlichen Betätigung der Menschheit setzt die Thora die Beherrschung und Bezwingung der Erde mit allem, was auf und in ihr ist, zur Aufgabe (דרך ארץ, אומנות). Höhere Ziele wies sie der inneren Betätigung, der Arbeit am Menschen selbst.

Abraham, der ein Segen für alle Geschlechter der Erde werden sollte (1. M. 12, 3), stellt Gott zur Aufgabe: Wandle dienend vor mir (dem Allmächtigen und Allbezwinger), und werde vollkommen! (1. M. 17, 1).

Seinen Kindern, dem Volke Israel, stellt Gott zur Aufgabe: Ihr sollt ein Reich von Gottesdienern, ein heiliges Volk sein (2. M. 19, 6).

Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich der Ewige, euer Gott (3. M. 19, 2).

Gott erhebt begründeten Rechtsanspruch auf den Dienst

Israels: denn mir sind die Kinder Israels Knechte, meine Knechte sind sie (3. M. 25, 55). Dem Dienste Gottes sei sein ganzes Leben geweiht, geheiligt, darum heißt es: denn ein heiliges Volk bist du dem Ewigen, deinem Gott; dich hat er erwählt, daß du ihm seiest ein Volk des Eigentums unter allen Völkern auf dem Erdboden (5. M. 7, 6 und 14, 2).

Darum nennt er sie seine Kinder (5. M. 14, 1).

Vollkommen sei mit dem Ewigen, deinem Gott (5. M. 18, 13).

Dieses Thorawort in prägnantester Kürze gibt den Israeliten das Geleite auf allen Wegen der Freude wie des Leids, des Erfolges wie des materiellen Verfalls, der Furcht und der Sorge, wie der Hoffnung und der Erwartung.

Fassen wir zusammen: Nach der Thora ist Israel auf Grund seiner Gottesknechtschaft und seiner Gotteskindschaft zur Heiligkeit und Vollkommenheit berufen.

Zu diesem Ziele will die Thora erziehen, zu diesem Ziele sollen die Kinder in Israel erzogen werden.

Eine solche Erziehung ist mehr als גִּדּוּל בָּנִים, das nur ein Großziehen, eine Beförderung des Wachstums bezeichnet. Mit Jesaja (1, 2) möchte ich diese absichtliche, zielbewußte erzieherische Tätigkeit רוֹמֵמִית בָּנִים nennen, ein Hinaufheben auf einen Standpunkt menschlichen Seins und Strebens, der alle anderen weit überragt: Und der Ewige hat dich heute erhoben, ihm zu sein ein eigentümliches Volk, wie er dir verheißen hat, daß du beobachtest alle seine Gebote, um dich als höchstes zu setzen über alle Völker, die er gemacht hat, zum Ruhme, zum Namen und zur Herrlichkeit, damit du seiest ein heiliges Volk dem Ewigen deinem Gott, wie er es verheißen hat (5. M. 26, 18—19).

Können die Kinder dieses Ziel erreichen?

Wenn die Thora nach den beiden Seiten ihrer Betätigung als מִדְרָשׁ und מַעֲשֶׂה zum Mittelpunkt der Erziehung und des Unterrichts in Israel wird, dann erreicht jede Altersstufe das Ziel, daß die Thora von ihr erwartet, erst חִנּוּךְ, dann לִמּוּד und zuletzt רוֹמֵמוּת. Wir Israeliten bleiben ja bis ins höchste Alter-

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Der Mittelpunkt bleibt immer derselbe, nur die Kreise erweitern sich mit dem zunehmenden Alter. Das sind die konzentrischen Kreise in der jüdischen Methodik. Diese Methode nenne ich דֶּרֶךְ ה׳, einen Weg, der zu Gott führt. Diesen Weg hat Gott von Abraham und seinem Hause nach ihm erwartet nach dem Thoraworte: denn ich habe ihn dahin erkannt, daß er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm gebieten wird, daß sie beobachten den Weg des Ewigen, zu üben Billigkeit und Recht (Liebe und Gerechtigkeit): 1. M. 18, 19.

Hiermit bin ich am Schlusse zu der Quelle vorgedrungen, aus der ich von vornherein das Ziel der Erziehung in Israel geschöpft habe: die Verpflichtung des Vaters, dafür zu sorgen, daß seine Kinder den Weg des Ewigen beobachten, daß sie Liebe und Gerechtigkeit üben.

In der Theorie stimmt das Erziehungsziel in Israel mit dem Ziel der Pädagogik überein. Der sittliche Charakter soll unverwandt den Idealen der Wahrheit und Gerechtigkeit nachstreben. In seiner Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit soll er sich nur zu Taten der Liebe und Gerechtigkeit entschließen. Nun — der Weg Gottes, die Thora, ist der Weg der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe, das Wegziel aber ist die Heiligkeit und Vollkommenheit.

Der Siddur im Spiegel der jüdischen Geschichte.

Von Dr. J. Bleichrode-Berlin.

Unser Siddur ist ein Volksbuch, ein nationales Werk, das nicht ein einzelner, das unser ganzes Volk in jahrhundertelanger Arbeit geschaffen hat; und insofern er ein Produkt der Volksseele ist, muß sich in ihm die Geschichte des Volkes ausprägen.

Wenn es wahr ist, daß Leiden und Dulden als charakteristisches Denkmal der jüdischen Geschichte erscheint, daß diese die größte Tragödie der Weltliteratur ist, dann wird sich das leidvolle Schicksal des jüdischen Volkes auch in seinen Gebeten wiederspiegeln. Von diesem Gesichtspunkte aus wollen wir einen Gang durch den Siddur antreten und versuchen, die Spuren aufzudecken, die die Wanderung durch das Goluß in ihm hinterlassen hat.

Wenn wir die ersten Blätter des Gebetbuches aufschlagen, finden wir unter den ברכות השחר, den einleitenden Lobsprüchen des Morgengebetes den Anfang von שמע. Wie kommt dieser hierher? Es gab Zeiten, in denen die Umwelt besonders gegen das jüdische Einheitsbekenntnis sich wandte, weil man in ihm einen vorwurfsvollen Protest gegen die Trübung des Gottesgedankens in nichtjüdischen Kreisen erblickte. Da durfte man nur im geheimen (daher die Einleitungsformel: לְעוֹלָם יְהֵא אָדָם יְרֵא שָׁמַיִם בְּסֵתֶר (Stets sei der Mensch gottesfürchtig auch im Verborgenen), und auch nur an versteckten Stellen des Gebetes, an denen niemand es vermutete, שמע rezitieren, und hat es daher in die Anfänge des Morgengebetes zurückversetzt. Noch in ein anderes Gebet, in die Mussaph-Keduscha, finden wir Anfang und Schluß von שמע verwebt. Eine traurige Zeit steigt da in unserer Erinnerung auf. Im 5. Jahrhundert entstand im persischen Reiche unter König Jezdigerd III. und seinem Sohn Firuz eine Judenverfolgung. Die durch ihren Fanatismus berüchtigten Priester, die Magier, wollten eine gewaltsame Bekehrung der Juden erzwingen, und als diese mißlang, setzten sie unter anderem das völlige Verbot von קריאת שמע durch. Der Gottesdienst in den Synagogen wurde bis zum Ende des Morgengebets überwacht, und so sah man sich genötigt, mit Beginn und Ende des שמע sich in die Mussaph-Keduschah zu flüchten.

Ebenfalls zur Zeit der persischen Oberhoheit über Babel ist in diesem Lande ein Gebet entstanden, das Ursache mannigfachster Verfolgungen und Schikanen wurde: עָלֵינוּ לְשַׁבֵּחַ.

Kein Geringerer als **Raw**, dessen tief empfindender dich-

terischer Seele wir auch den יְהִי רָצוֹן der „Neumondsweihe“ und die erhabenen, an Höhe der Gesinnung und Schwung der Sprache unübertroffenen Gebete für ראש השנה, die מלכיות זכרונות ושופרות verdanken, ist sein Verfasser. Ursprünglich zur Einleitung der מלכיות bestimmt, wurde es wegen des Ausblicks auf die messianische Zeit, mit dem man durch diese Zukunftshoffnung neu gestärkt, das Gotteshaus verlassen wollte, an den Schluß der täglichen Gebete gesetzt. Seine Entstehung in einem Lande, das unter der Herrschaft eines Königs der „Könige“, eines Großkönigs, stand, verrät der Ausdruck: לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים. Aber auch dieses wunderbare und ergreifende Gebet ist der Verleumdung nicht entgangen. In ihm befand sich ursprünglich hinter den Worten: שֶׁלֹּא שָׂם חֶלְקֵנוּ כָּהֶם וְגוֹרָלֵנוּ כְּכָל הֲמוֹנָם als Fortsetzung der Satz: שֶׁהֵם מִשְׁתַּחֲוִים לְהֶבֶל וָרִיק וּמִתְפַּלְּלִים אֶל אל לֹא יוֹשִׁיעַ denn sie werfen sich nieder vor Nichtigem und Eitlem und beten zu einem Gott, der nicht helfen kann. Da trat im 16. Jahrhundert ein getaufter Jude mit der Behauptung auf, daß hier die Juden den christlichen Heiland lästern. Und die Begründung? וריק habe denselben Zahlenwert (316) wie ישו. Vergebens wies man darauf hin, daß, da es in Babylon zur Zeit der Entstehung des Gebetes keine Christen gab, der Verfasser unmöglich an sie gedacht haben könne, — die unsinnige Anklage wurde immer wieder erneuert, am heftigsten von dem Professor Eisenmenger in Heidelberg in seinem: „Das entdeckte Judentum“, das noch heute die unreine Quelle für alle Judenhasser ist. In Friedrich I., König von Preußen, fand er einen mächtigen Beschützer und erreichte den Erlaß eines Ediktes, עלינו sei Satz für Satz laut vom Vorbeter vorzutragen und die beanstandete Stelle auszulassen. Ja es wurden sogar Beamte zur Überwachung in die Synagogen geschickt. So tilgte man, obwohl nun eine Lücke und ein logischer Sprung in dem Gebete entstand, diese Worte, und noch heute wird in Berlin, der Residenz des Preußenkönigs, in der „Alten Synagoge“ עלינו Wort für Wort vom Vorbeter rezitiert. —

Wir haben in den vergangenen Wochen, durch die Feier

des Chanuckahfestes, die Erinnerung an die syrische Religionsverfolgung und an die Siege der Makkabäer wieder aufleben lassen. Es gibt aber eine gottesdienstliche Einrichtung, die uns nicht nur einmal im Jahre, sondern allsabbatlich an diese Zeit der Bedrückung erinnert, die Haftara. sie ist wahrscheinlich in jener Zeit entstanden, da der grausame Tyrann bei Todesstrafe die Thoravorlesung verbot, und die Weisen, um wenigstens einen kleinen Ersatz zu schaffen, Prophetenabschnitte auswählten und sie zur Vorlesung bestimmten, die eine Ähnlichkeit oder Beziehung zu den Wochenabschnitten hatten, und die wir noch jetzt als Haftara vortragen.

In eine noch frühere Zeit des Druckes führt uns die der ursprünglich aus achtzehn Segenssprüchen bestehenden תְּפִלָּה oder שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה eingefügte neunzehnte ברכה mit den Worten וְלַמַּלְשִׁינִים beginnend. Es war die Zeit der hadrianischen Verfolgung, in der die Ausübung der Thoragesetze mit dem Tode bedroht wurde und in der jüdische Denunzianten ihre Brüder dem römischen Henker in die Arme lieferten. In ihrer Machtlosigkeit, da jedes andere Mittel ihnen versagt war, entrangen sich den Lippen der Geknechteten Worte der Verwünschung gegen die מַלְשִׁינִים, gegen die Verleumder aus der eigenen Mitte, in der Hoffnung, daß, wer auch nur einen Funken jüdischen Gefühls in der Brust trage, vor dieser schändlichen Heimtücke zurückschrecken werde, zurückschaudernd vor dem Gedanken im täglichen Gebet der allgemeinen Verachtung und der rächenden Macht Gottes preisgegeben zu werden.

Und selbst, wenn wir beim frohen Mahle sitzen, wenn wir Gott preisen für Speise und Trank, im Tischgebet, steigen diese düsteren Zeiten vor uns auf. Ursprünglich schloß nämlich das Tischgebet mit בּוֹנֵה בְּרַחֲמָיו יְרוּשָׁלָיִם אָמֵן, worauf schon die Schlußformel אמן hinweist. Das darauf folgende Gebet ברכת הטוב והמיטיב wurde von unseren Weisen in Babel als Anhang zum Tischgebet eingeführt, als in dem blutig niedergeschlagenen Bar-Kochba-Aufstand über ein halbe Million Juden gefallen waren und der grausame Kaiser Hadrian die Bestattung der Leichen nicht gestatten wollte. Da starb

Hadrian, und sein Nachfolger Antoninus Pius gab die Erlaubnis, die Gefallenen zu bestatten. Aus Dankbarkeit wurde eine besondere Lobpreisung des gütigen Schöpfers הטוב והמיטיב dem Tischgebet angefügt, um die Erinnerung an die Fürsorge Gottes für Israel für alle Zeiten zu verewigen.

Sind in jenen Tagen Tausende für die Heiligung des göttlichen Namens freudig in den Tod gegangen — und das Andenken an die hervorragendsten unter ihnen, an die עשרה הרוגי מלכות an die „zehn Märtyrer" sind in wehmutsvollen Dichtungen für den neunten Ab und den Versöhnungstag niedergelegt — so erinnert uns an den endlosen Zug der Märtyrer während der Jahrtausende der jüdischen Geschichte, und noch heute fließt ja jüdisches Blut in Strömen, das Gebet, das mit den Worten אַב הָרַחֲמִים beginnt, das in vielen Gemeinden fast allsabbatlich gebetet wird. In manchen Gemeinden wird es allerdings nur am Sabbat vor dem neunten Ab und vor dem Wochenfest gesprochen, in den Wochen, in denen bei der zweimaligen Zerstörung Jerusalems, bei der Eroberung Betars, bei der Vertreibunrg der Juden aus Spanien und in den Kreuzzügen unendliches Leid über unsere Väter hereinbrach.

Zwei Tage der Woche, Montag und Donnerstag, galten von jeher als ernste, durch besondere Bußgebete geweihte Zeiten, von frommen Gemütern im freiwilligen Fasten verbracht. An ihnen beten wir das sogenannte „lange וְהוּא רַחוּם", heiße Klagen über Schimpf und Druck, Gehässigkeit und Verfolgung, inbrünstige Bitten um Verzeihung der Sünden, herzzerreißende Anrufungen des Mitleids und des Erbarmens des himmlischen Vaters. Als geschichtliche Veranlassung der Entstehung dieser Gebete wird in einem alten Siddur aus dem Beginn des 15. Jahrhunderts folgendes berichtet: Bei der Belagerung Jerusalems setzte Vespasian eine Anzahl angesehener Juden auf drei Schiffen aus, die er steuerlos den Wellen des Meeres preisgab. Nach langen Irrfahrten wurde eins nach Lyon, eins nach Arles und das dritte nach Bordeaux verschlagen. Die Insassen des letzteren wurden freundlich aufgenommen. Aber der ihnen gütig gesinnte Fürst starb,

und sein Nachfolger verfolgte sie auf das Grausamste. In ihrer Not setzten sie Fasttage ein, und drei von den Männern aus Jerusalem verfaßten Bittgebete für diese Tage. Da erbarmte sich Gott ihrer und erhörte ihre Gebete. Durch den Tod des Tyrannen wurden sie von ihren Leiden befreit. Darauf sandten sie Berichte über ihre wunderbare Rettung an alle Juden, fügten die von ihnen verfaßten Gebete bei, und ordneten an, daß diese am Montag und Donnerstag in allen Gemeinden Israels gebetet werden sollten.

Allein nicht nur Tod und Verderben spiegeln unsere Gebete wieder, sondern oft auch kleinliche Beschränkungen aller Art, die Enge des Ghetto wie die Despotie kleiner und großer Tyrannen. So gab es Zeiten, in denen es den Juden verboten war, in den Städten Synagogen zu bauen; auf freiem Felde mußten sie ihren Gottesdienst abhalten, oft in Gefahr, von rohen Menschen gestört oder gar von Räubern überfallen zu werden. Es war daher für die Zuspätkommenden, zumal des Abends, nicht unbedenklich, allein zurückzubleiben, um die versäumten Gebete vollständig nachzuholen. Für diese wurde deshalb im Abendgebet der Wochentage das Gebet בָּרוּךְ ה׳ לְעוֹלָם אָמֵן וְאָמֵן, ein Art verkürzter שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה verfaßt, in dem der Gottesnamen 19 mal vorkommt, entsprechend den בְּרָכוֹת der שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה, und im Freitag-Abendgebet מָגֵן אָבוֹת, ein kurzer Abriß der Tephilla. Die gläubige Zuversicht unserer Väter äußerte sich darin, daß מגן אבות nicht gebetet wird, wenn der erste Pessach-Abend auf Freitag Abend fällt, da wir uns in dieser לֵיל שִׁמּוּרִים unter der besonderen Obhut Gottes wissen.

In unserem Siddur steht ein Gebet, oder richtiger ein Kapitel der Thora, das wir nicht mehr sprechen, das aber früher, zur Zeit, als noch der heilige Tempel stand, zu den täglichen Gebeten gehörte, die עשרת הדברות, die zehn Bundesworte. Diese im Siddur enthaltenen aber nicht mehr rezitierten heiligen Worte erwecken in unserem Geiste die Erinnerung an einen der bedeutsamsten Abschnitte in der Geschichte der Menschheit, an die Zeit, als sich aus dem Schoße des Judentums eine neue Religion losrang, die, — obzwar das Kind —

dennoch bald gegen die Mutter sich empörte, die Verbindlichkeit der Vorschriften der Thora leugnete und nur die „zehn Gebote“ als allein maßgebend anerkannte. Um dem vorzubeugen, daß diese irrige Ansicht auch in jüdische Kreise dringe, daß auch hier das Zehnwort höher gewertet werde als irgend ein anderes Gesetz der Thora, wurde die bisher übliche Rezitierung der עשרת הדברות aus der Gebetordnung gestrichen.

Allein nicht nur traurige Zeiten, Verfolgung und Unterdrückung, Enge und Abwehr, sondern auch des Aufschwunges und des Glanzes spiegelt unser Siddur wieder. Als eine der glänzendsten Epochen der ganzen jüdischen Geschichte gilt die spanisch-arabische Zeit, in der Talmudforscher und Dichter, Philosophen und Ärzte, Mathematiker und Astronomen, Minister und Veziere, aus Judas Stamm entsprossen, den jüdischen Namen auf hispanischem Boden zu Ehren brachten. Am Eingange dieser Glanzzeit steht Chasdài ibn Schaprut, Staatsminister des Kalifen, ein Beschützer der Künste und Wissenschaften, der unter anderen Gelehrten auch den Sprachforscher und Dichter Dunasch ben Labrat nach Cordova berief. Von Dunasch, der als erster das Versmaß in die neuhebräische Dichtung einführte, findet sich nun im Siddur außer einem Tischlied für Sabbat, anfangend דְּרוֹר יִקְרָא לְבֵן עִם בַּת ein kleines Einleitungsgedicht für das Tischgebet beim Hochzeitsmal, dessen Versanfänge den Namen des Verfassers Dunasch ergeben. Es lautet:

דְּוַי הָסֵר וְגַם חָרוֹן
וְאָז אִלֵּם בְּשִׁיר יָרוֹן
נְחֵנוּ בְּמַעְגְּלֵי צֶדֶק
שְׁעֵה בִּרְכַּת בְּנֵי יְשֻׁרוּן

O, scheuche von uns Gram und jeden Schmerz;
Hell jubele des Leidverstummten Herz.
So führe uns zum Heil auf ebner Bahn,
Jeschuruns Preis nimm wohlgefällig an!

Aber auch für den Höhepunkt der spanischen Glanzzeit für den großen Maimonides weist der Siddur wenigstens eine

Erinnerung auf, in dem אֲנִי מַאֲמִין, den 18 Glaubensgrundsätzen, die, wenn auch nicht dem Wortlaut nach von ihm stammend, doch nach seinen Darlegungen in der Einleitung zum פרק חלק bearbeitet sind. Und noch eine Glanzeshöhe aus noch früherer Zeit läßt der Siddur vor uns lebendig werden. Im siebenten Jahrhundert erfreuten sich die Juden in Babylonien nach dem Siege der Mohammedaner einer Art Selbständigkeit. An ihrer Spitze stand der ריש גלותא, der Exilarch „Das Haupt der in der Verbannung lebenden Juden“. Er genoß fürstliches Ansehen, das durch seine Abstammung von David noch erhöht wurde, fuhr, von fürstlichem Prunk umgeben, in einem goldenen Staatswagen aus, dem eine Ehrengarde von 50 Läufern voransprengte. In seine Würde wurde er mit großem Prunke eingesetzt; in der Synagoge wurde ihm gehuldigt, indem die Gaonen von Sura und Pumpadita unter Trompetenschall ausriefen: „Es lebe unser Herr, der Fürst, das Oberhaupt der im Exil wohnenden Juden“. Allsabbatlich wurde ein besonderer Segen auf ihn herabgefleht, beginnend mit den Worten יְקוּם פֻּרְקָן. Dieses Gebet sprechen wir in wehmütiger Erinnerung an unsere große Vergangenheit noch heute, obwohl längst jener Glanz dahingeschwunden. Und mit vollem Recht! Ein Vergleich mag dies illustrieren. Bekanntlich erfolgt in England die Parlamentseröffnung unter denselben alt-ehrwürdigen Formen, denselben feierlichen Zeremonien wie seit Jahrhunderten. Und dennoch erscheinen die Formeln des dreizehnten Jahrhunderts noch im zwanzigsten auch dem aufgeklärtesten und modernsten Briten nicht als tote Masken, als versteinerte Altertümer, sondern als lebendige Gegenwart, weil er in ihnen auf das Anschaulichste die stolze Tatsache verkörpert sieht, daß seine Nation zu einer Zeit, da die Völker Europas von Selbstbestimmung kaum zu träumen wagten, bereits eine freiheitliche Verfassung ihr eigen nennen durften. Und nun Israel! Wir sind gewiß nicht ein Volk von heute und gestern, wir sind „das Volk der Ewigkeit“. Daß unsere Gebete mit allen Fasern anknüpfen an die Überlieferungen der Vorzeit, daß sie fest wurzeln im Erdreich der Vergangenheit,

darin liegt ihre Weihe, darauf beruht ihre Kraft und Wirkung. Viele unserer Gebete — darauf macht einmal Steinthal aufmerksam — beginnen mit den einleitenden Worten: אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ Unser Gott und Gott unserer Väter. Es sind drei einfache, schlichte Worte, und doch liegt eine Welt von Gedanken in ihnen. Wer, so müssen wir denken, so oft wir sie aussprechen, wer von all den Kulturvölkern, die heute Europa bewohnen, kann gleich uns beten zum „Gotte der Väter“? Der Gott ihrer Väter war Odin und Zeus, Loki und Triglaw! Wir aber, wenn wir unseren alt-ehrwürdigen Siddur aufschlagen, vernehmen aus dem Rauschen seiner Blätter den Flügelschlag der Jahrtausende, erblicken in ihm ein Spiegelbild der Geschichte unseres Volkes.

Die Jeschiwoth in Rußland.[1]

Von Rabbiner J. Weinberg, Pilwischki.

Die furchtbaren Weltereignisse, von denen die Judenheit in allererster Reihe berührt wird, haben die unverbrüchliche innere Einheit aller Teile unseres Volkes in die Erscheinung treten lassen. Es hat aber den Anschein, daß die neue Entwicklung auch die räumliche Einheit zwischen wichtigen jüdischen Volksteilen wiederherstellen wird. Ein alter Traum der Besten und Edelsten hüben wie drüben geht in Erfüllung: die Annäherung zwischen Ost und West. Der Wille zur Ein-

[1]) Den Ostjuden ihr Recht! Dies Wort gilt vor allem in dem Sinne, daß die Ostjuden selbst uns über ihre Bildungsziele und Bildungsmöglichkeiten Aufklärung geben sollen. Sie dürfen freilich nicht von Haß und Liebe verblendet sein. Das scheint uns — wiewohl wir nicht in allen Punkten mit ihm übereinstimmen — bei dem „russischen Raw“, der hier das Wort nimmt, zuzutreffen. Seine instruktiven Darlegungen tragen den Stempel gerechten Abwägens. Der Herausgeber.

heit, der in der von Crémieux ins Leben gerufenen Alliance („כל ישראל ברים' hieß sie hebräisch!) seinen ersten Ausdruck fand und im Zionismus eine greifbare Gestalt annahm, führte auch zur Gründung der „Agudas Jisroel", die es sich zur Aufgabe gemacht hat, den כלל ישראל-Begriff im Geiste der Thora zu neuem Leben zu erwecken. Allein der Verwirklichung dieses Willens standen bisher mannigfache Hindernisse im Wege. Dieser Wille zur Annäherung, durch die Zeitereignisse erstarkt, ist nun durch die dem menschlichen Gesichtskreis immer näher rückende große politische Neugestaltung der Verwirklichung nahe. Soll aber die erstrebte Annäherung restlos vor sich gehen — so reicht der Wille allein nicht aus. Dieser ist vielmehr bloß die treibende, bewegende Kraft. Wahre Annäherung ergibt nur gegenseitiges Kennen- und Verstehenlernen. Auf dieser Grundlage wird erst eine wirkliche innerliche Annäherung und ein seelisches Gemeinschaftsgefühl möglich.

Die folgenden Ausführungen mögen zur Erfüllung dieses großen Zweckes beitragen. Ich werde mich bemühen, in bezug auf einen wichtigen Punkt, vor dem geistigen Auge des westjüdischen Lesers ein getreues Bild des inneren Lebens unserer Brüder im Osten aufzurollen. Ich will von dem erhabenen Mittelpunkt dieses Lebens, von den Jeschiwoth, sprechen.

* * *

Welche große Bedeutung die Jeschiwoth im inneren Leben unserer Brüder in Rußland haben, ist bekannt. In diesen Lehranstalten erhält die Blüte unserer Jugend ihre höhere Erziehung, wächst die Elite der Nation heran. Noch vor einem Menschenalter war der Jeschiwabesuch nicht allein künftigen Thoragrößen, Rabbinern und Lehrern, vorbehalten, vielmehr gewährte die Jeschiwa allen Bildungs- und Wissensbeflissenen Zuflucht und Gastfreundschaft. Aus der Jeschiwa sind fast sämtliche modern-hebräischen Schriftsteller und Dichter hervorgegangen; Bialik, Mendele-Mocher-Sefarim und sogar

Berdiczewski sind ehemalige Woloschin-Jünger. Heutzutage noch hält jeder בעל הבית, der auf den Titel „בר אורין" einigermaßen Anspruch machen darf, darauf, daß sein Sohn eine Jeschiwa aufsuche; in den kleineren Orten des „Ansiedlungsrayons" dürfte es kaum eine Familie geben, die sich nicht eines „Jeschiwa-Jünglings" rühmen kann. In letzter Zeit ist in den Großstädten und sogar an kleineren Orten die merkwürdige Erscheinung zu beobachten, daß Juden, die sowohl zur Kategorie der „בני תורה" wie zur Gilde der „משכילים" sich zählen, einen Kompromiß folgender Art eingehen: Ein Sprößling wird der Thora und der Jeschiwa gewidmet, der andere — der weltlichen Bildung und dem Gymnasium. . . Diese Zweiteilung ist vielfach die Folge einer inneren Uneinigkeit und Zerrissenheit, und eines Ringens zwischen dem Thoraideal und den realen Lebensforderungen, manchmal aber das Ergebnis eines wichtigen „Vergleiches" nach vorausgegangenem Kampf zwischen Vater und Mutter. . .

Die „Ausgesandten" („משולחים") die in allen „Zerstreuungen Israels" im russischen Reiche Gelder zur Erhaltung der Jeschiwoth zusammenbringen, sind zugleich die geistigen Repräsentanten der Jeschiwoth-Institution, begeisterte und erfolgreiche Werber für das Thora-Ideal. Sie üben vielfach einen suggestiven Einfluß aus. Es kommt nicht selten vor, daß Kinder, von den begeisterten Reden der „Ausgesandten" ergriffen, heimlich das Elternhaus verlassen und zur Thorahütte flüchten. Als Verkünder des Thoragedankens und Verbreiter der Thoraliebe erfüllen diese Meschulachim eine hohe und bedeutungsvolle Aufgabe. Wenn auch die Institution der Meschulachim im allgemeinen von Fehlern und Mißständen nicht frei ist, so gereicht sie doch dem Thorastudium zum großen Segen: die finanzielle Tätigkeit verbindet sich mit einer sittlich-idealen Werbearbeit. In einer Zeit, in der die Liebe zur Thora sichtbar im Abnehmen begriffen ist, ist das von großer Bedeutung. Aus diesem Grunde haben sich maßgebende Rabbanim gegen die Aufhebung der Meschulachim-Institution erklärt, obgleich das finanzielle Ergebnis immer geringer wird.

Was ist eine Jeschiwa? Eine Vorbereitungsanstalt für künftige Rabbiner? — Nein. Die Jeschiwa ist nicht allein für Rabbiner und sonstige Gemeindebeamten bestimmt; Lehrer und „Melamdim“, „Lamdamim“ und thorabeflissene “בעלי בתים„ — sie alle haben in ihren Mauern geweilt. Die Vertreter und Bevollmächtigten der Jeschiwoth mögen namentlich im Auslande ihre Anstalten als regelrechte „Rabbiner-Seminare“ ausgeben, aber dies darf nur als eine Art euphemistische Erklärungsweise aufgefaßt werden. „Rabbiner-Seminar“ klingt eben „schön“ und „modern“. — Die Jeschiwa als Hochschule für die Talmudwissenschaft? — Auch dieser Definition ermangelt es an Genauigkeit. Die Pflege der talmudischen Lehre ist freilich ein selbstverständlicher Hauptzweck unserer Anstalt. Und es ist natürlich, daß das Talmudstudium in einer Anstalt, wo es von einer stattlichen Anzahl von vielfach hochbegabten Studierenden, die diesem Studium ihre beste Kraft und ihre ganze Zeit widmen, betrieben wird, die schönsten Früchte auch auf theoretischem Gebiete zeitigen und die Talmudforschung in höchstem Maße fördern und befruchten wird.

Allein dieser Umstand bildet nicht den Hauptzug ihres Wesens, geschweige denn ihren Entstehungsgrund und ihr Hauptziel. Die Jeschiwa ist, wie noch weiter erörtert werden soll, von vornherein einem bestimmten seelischem Bedürfnis entsprungen, der seinen tiefsten Grund in der allgemein-jüdischen Lebensrichtung jener Zeit hatte. Ich muß allerdings gleich bemerken, daß hier ausschließlich von den in den letzten 30—40 Jahren gegründeten Jeschiwoth (so Slobodka, Telschi, Radin, Nowogrudek, Sluzk u. a.) die Rede ist; die vor diesem Zeitpunkt geschaffenen Jeschiwoth, so in Woloschin und Mir, hatten gewiß den ausgeprägten Charakter talmudischer Hochschulen.

Als altehrwürdige Institution hat die Jeschiwa viele Entwicklungsstufen durchlaufen müssen und mannigfache Formen der Erscheinung aufzuweisen. Die Bezeichnung “ישיבה„ ist alt. Sie kommt bereits im Ben-Sira vor. An einer talmudischen Stelle (Joma 28 b) heißt es von Abraham שהיה זקן,

"וישב בישיבה". Dasselbe wird auch von Elieser, dem Diener Abrahams, ausgesagt. An einer anderen Stelle ist zu lesen: ר"ח ב"ה אומר: מימיהן של אבותנו לא פרשה ישיבה מהן, היו במצריים ישיבה עמהם, במדבר ישיבה וכו'. In diesen angeführten Stellen ist zwar die „Jeschiwa" in erster Reihe als Sitz und Sammelpunkt der Ältesten gemeint, aber auch als Lehranstalt und alter Sammelort der Gelehrten und Lernenden. Waren doch die bedeutendsten Tanaïten während des zweiten Tempels zugleich "ראשי ישיבות". Gewöhnlich war der Nassi gleichzeitig Rosch-Jeschiwa — so Raban Gamliel, Rabbi Elieser ben Asaria und Rabbi Jehuda I. In späterer Zeit wurden die ersten Jeschiwoth in Babylonien ins Leben gerufen, so durch Raw und Samuel in Sura und Pumbaditha, die viele Jahrhunderte bis in die Gaonenzeit blühten. Als später jüdische Gemeinden in Europa sich bildeten, entstanden Jeschiwoth in Spanien und später in Frankreich. In Deutschland entstand die erste Jeschiwa in Mainz, und zwar um das Jahr 1000 der üblichen Zeitrechnung durch Rabbi Gerschom Meor ha-Gola. Im 18. Jahrhundert entstanden Jeschiwoth in Hamburg und in Frankfurt a. M. Später, als der Schwerpunkt des jüdischen Geisteslebens infolge äußerer und innerer Entwicklungen sich immer mehr nach Polen verschob, erlebten die Jeschiwoth auf polnischem Boden die höchste Blüte. Die erste Jeschiwa auf polnischem Boden entstand gegen Ausgang des 15. Jahrhunderts durch Rabbi Jakob Pollak in Krakau. In der Folgezeit blühten diese Anstalten in den meisten Städten Polens und Litauens. Der Verfasser des יון מצולה berichtet, daß jede jüdische Gemeinde eine Jeschiwa hielt, der Rosch-ha-Jeschiwa empfing sein reichlich bemessenes Gehalt aus der Gemeindekasse, ebenso wurden die Jeschiwazöglinge aus Gemeindemitteln versorgt. Jede aus mindestens 50 „Bale-Batim" bestehende Kehilla hielt etwa 30 lernbeflissene Jünglinge, und einem jeden von den letzteren wurden 2 Knaben zur Unterweisung im Talmud anvertraut. Das Jeschiwa-Jahr dauerte von Anfang Cheschwan bis 15. Schewat, darauf von Anfang Ijar bis 15. Ab und von da bis Cheschwan. Die

Zeit zwischen 15. Schewat und Anfang Ijar war lehrfrei für Lehrer und Schüler" [1]). übrigens ein sehr bemerkenswerter Umstand. Während es jetzt keine Ferien in den Jeschiwoth gibt — einige vor Jahren in dieser Richtung geäußerte Reformpläne wurden von streng orthodoxer Seite als „unjüdisch" zurückgewiesen — war diese „Reform" in freieren und natürlicheren Lebensverhältnissen eine Selbstverständlichkeit. —

Der Jeschiwabesuch war gleich dem Chederunterricht allgemein und obligatorisch. Rabbi נתן נטע, der erwähnte Verfasser des Buches יון מצולה, berichtet, daß die „Jeschiwothleiter" und die Schüler sich in der Ferienzeit auf den großen Märkten einzufinden pflegten, wohin auch die Abgesandten der „Vierländer-Synode" kamen, und die Wahl einer Jeschiwa war freigestellt". — Daraus ist zu ersehen, daß bloß der Ort der Jeschiwa wahlfrei war, während der Jeschiwabesuch an sich eine unerläßliche Pflicht war, der sich kein Jüngling entziehen konnte. Ein rühmliches Zeugnis für den allgemeinen Kulturzustand unseres Volkes bereits in früheren Jahrhunderten! Der Unterrichtszwang, für manche europäische Völker noch heute ein unerreichbares Ideal, galt in Israel nicht allein für die Elementarschulen, die Chadarim, sondern auch für die höhere Bildung, denn als solche muß ja das ein hohes Maß intellektueller Entwicklung und logischer Schulung voraussetzende Talmudstudium betrachtet werden. Unter solchen Umständen ging die biblische Verheißung „כל בניך למודי ה'" herrlich in Erfüllung. Rabbi נתן נטע aus Hannover, der Verfasser des genannten Werkes, berichtet, daß den talmudischen שיעורים in den Jeschiwoth außer den eigentlichen Studierenden sämtliche Talmudkundigen und alle, denen „der Duft der Thora anhaftete" beizuwohnen pflegten. Die Vorträge waren von einer allgemeinen Halacha-Diskussion begleitet, an der sämtliche Hörer sich beteiligten. Der „Lamdan" war der Normaltypus eines „gebildeten" Juden geworden, und die Rabbiner, die am Sabbat-ha-ga-dal und Sabbat-teschuwa eine öffentliche „Pilpul"-

[1]) Es ist bemerkenswert, daß auch die neuen jüdischen Schulen in Palästina die gleiche Ferienordnung haben.

Drascha zum besten gaben, haben damit dem allgemeinen Zeitgeschmack Rechnung getragen, denn das gesamte Hörerpublikum wußte einen derartigen auserlesenen geistigen Genuß voll zu würdigen.

Dieser Zustand dauerte so lange, als die Juden der genannten Länder sich eines freien und wohlgeordneten Gemeindelebens erfreuen durfte. Der relative Wohlstand der Gemeinden ermöglichte es jeder Kehilla, die Kosten der Erhaltung einer Jeschiwa aus eigenen Mitteln zu bestreiten, ohne auf auswärtige Subventionen angewiesen zu sein. Allein schlimme Zeiten brachen an. Die wirtschaftliche Lage der Juden Polens und Litauens erfuhr eine große Verschlechterung. Die durch die Kosakenaufstände und die moskowitisch-schwedischen Angriffe hervorgerufenen andauernden Kämpfe in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatten den Ruin fast der Mehrzahl der jüdischen Gemeinden herbeigeführt. Zwar schritt man gleich nach Aufhören der schreckenvollen Zeit zum Wiederaufbau des zerstörten Gemeindelebens. Allein die allgemeine politische Verwirrung einerseits und der wirtschaftliche Niedergang anderseits hatten längst den ohnedies bereits erschütterten und haltlosen Gemeindebau dem völligen Verfall preisgegeben. Mit der Aufhebung der Verwaltungsautonomie der Gemeinden und der Erschütterung der wirtschaftlichen Lebensgrundlage ging es auch mit der alten Thoraherrlichkeit abwärts. Die verarmten Kehilloth vermochten nicht mehr die Mittel zur Erhaltung der Jeschiwoth aufzubringen; abgesehen davon, daß die Gemeinde als öffentlich-rechtliche Institution ja nicht mehr existierte. Die sorgenbeschwerten Gemeindebürger konnten dem Thorastudium nicht mehr die gewohnte liebevolle Pflege angedeihen lassen: שמעתתא בעי צלותא. Und noch eins. So lange es eine autonome Gemeindeverwaltung gab und die Kehilla —, wie alle anderen sozialen Angelegenheiten, in den Händen der Rabbiner und „פרנסים“ lag, die alles nach den Bestimmungen unseres Choschan Mischpat zu entscheiden hatten, so daß die Thora das gesamte Leben beherrschte und auch die talmudischen Rechtsgrundsätze in allen Angelegenheiten des öffentlichen Lebens

zur Geltung kamen. — so lange beruhte auch das Talmudstudium noch in viel höherem Maße auf einer durchaus realen, praktischen Grundlage. Allein nach dem Niedergang der Gemeinden und der Aufhebung ihrer autonomen Verwaltungsrechte mußte eben die Talmudforschung zu einem großen Teil ihren praktischen Charakter verlieren und zur rein theoretischen Geistesübung für diejenigen werden, die ihr in Befolgung des göttlichen Gebotes oder aus reiner Thoraliebe oblagen.

Unter solchen Umständen war es natürlich, daß die alte verbreitete Thorapflege in den breitesten Volkskreisen mehr und mehr dahinschwand, so daß den Führern in Israel immer beängstigender die Sorge, daß die Thora in Vergessenheit gerate, sich aufdrängen mußte. Daraus erwuchs der Entschluß, zu retten, was noch zu retten ist. Konnte auch jede Kehilla für sich keine Jeschiwa halten, so lag es doch nahe, daß durch den Zusammenschluß und das Zusammenwirken einer großen Anzahl von Gemeinden der Bestand einer großen Thoraanstalt gesichert werden könnte. Aus dieser Erwägung heraus wurde im Jahre 1803 die Jeschiwa zu Woloschin durch Rabbi Chajim ins Leben gerufen. War nun bisher jeder Rabbiner zugleich Haupt der lokalen Jeschiwaanstalt und durfte als solcher den Titel „אב"ד דר"מ“ führen, — so war es jetzt, da die Jeschiwa einen ausgedehnten Umkreis als Wirkungsgebiet gewonnen hatte, unerläßlich geworden, daß ihr als Haupt eine allgemein anerkannte rabbinische Autorität vorstehe. Diese Eigenschaft kam Rabbi Chajim, dem großen Jünger des Wilnaer Gaon, wie keinem anderen seiner Zeitgenossen zu, und so fiel die Wahl auf ihn.

(Fortsetzung folgt).



Aphorismen.

Von Adolf Stern, Frankfurt a. M.

Tefillin legen und Unrecht tun — die Rechte weiß nicht, was die Linke tut. —

*

Das Tallis — das einzige Bekleidungsstück, das der Mode nicht unterworfen ist.

*

Das Weintrinken für den Juden oft religiöse Pflicht, — und doch ist er der nüchternste der Menschen. — Das Schächten ein blutiges Handwerk, — und doch der Schächter zumeist edlen Sinnes.

*

Mit dem Duft des Hawdolohgewürzes entschwebt für viele jeder Hauch des Sabbathgedankens.

*

Da sind viele Menschen, deren Natur — Unnatur.

*

Ein Schlagwort ist ein Wort, das der Wahrheit nur zu oft ins Gesicht schlägt.

*

Schade, daß die Gesunden nicht auch ansteckend wirken.

*

Der Prediger auf der Kanzel beneidenswert — ihm darf niemand widersprechen.

*

Gäbe es kein jüdisches Volk mehr, dann würde man überall jüdischen Geist, jüdische Wissenschaft und jüdische Moral lehren und pflegen.

*

Ein Jude, der seinen Glauben verläßt, verdient keinen Glauben.

*

Es muß täglich gefegt und gesäubert werden, unser tägliches Gebet bezweckt nichts anderes.

*

Warum die Thora ohne Punktation?

Damit nur der daran geht, der sie zu lesen versteht.

*

Je höher die Berge, um so niedriger und verkrüppelter die Pflanzen. Das Judentum gedeiht leider besser in den sozial tiefer, als in den höherstehenden Kreisen.

*

Wenn die Wolken auch noch so schwer und dunkel, — die Sonne steht doch dahinter, wie die Güte Gottes.

*

Wie alles Leben auf der Erde aus der Sonne, so des Juden Dasein und Erhaltung durch die Thora.

*

Ein Gebot, das schon hienieden alle Seligkeiten durchkosten läßt, — das Maassergebot.

*

Wohltun trägt Zinsen, — doch das ausgeliehene Kapital wird selten zurückgezahlt.

*

Die Zedokohpflicht gibt jedem einzelnen Juden eine Welt, in der er, dem Schöpfer gleich, Leben spenden kann.

*

Auge um Auge, Hand um Hand, hat für unsere Lebensführung die Bedeutung von Auge in Auge, Hand in Hand angenommen.

*

Auf großem Fuße leben? — Besser mit großer Hand!

*

Die Juden sind das bestgehaßte Volk — wieviel Liebe müssen sie verdienen?

Mitteilungen.

Herr Rabb. Dr. S. Klein-Ersekujvar (Ungarn) schreibt uns zu dem Artikel קרן השור

Die im „Jeschurun“ II, S. 231 ff. von Prof. Dr. Sulzbach vorgetragene geistreiche Erklärung des Ausdruckes קרן השור ist — meines Erachtens — nicht richtig. Sie ist auch bereits anderweitig gegeben worden. Die betreffenden Stellen, an denen כתבו על קרן השור usw. vorkommt — und die Stellen sind sehr zahlreich — haben in der neueren Zeit eine Anzahl von Erklärungsversuchen hervorgerufen, die bei Theodor, Bereschit rabba 2,4 pag. 15, Krauss, Talm. Archäologie III, 308 verzeichnet werden. Der erste, der שור = šūr, Mauer erklärte, ist wohl Krochmal in ירושלים הבנויה S. 52 (1867). Daß שור in der Bedeutung „Mauer“ in der talmudischen Sprache nur äußerst selten vorkommt, muß natürlich auch von den Verfechtern dieser Erklärung zugestanden werden, und es ist wirklich kaum zu begreifen, weshalb gerade in diesem an so vielen Stellen wiederkehrenden Satze das poetische שור (vgl. die biblischen Stellen!) an Stelle des landläufigen חומה oder קיר erscheint und keine der Parallelstellen die letzteren Worte aufweist. Tanchuma תזריע § 11) hat die Lesart: בהרת זו מלכות יָוָן שהיתה מבהרת ישראל ואומרת (?) על כל מי שיש לו שור יַחֲקֶה על קרן השור שאי לו חלק וכו. Da wird nun gesagt, daß jeder Eigentümer eines שור die betreffenden Worte auf קרן השור eingravieren möge. Das kann selbstverständlich nur vom Ochsen, keinesfalls aber von einer Mauer gesagt werden. Daß aber der Verfasser oder Redaktor des Tanchuma ganz willkürlich diese Lesart sich zurecht gemacht hätte, ist sicher nicht anzunehmen. — Schemot rabba 15 § 16 wird gesagt, Israel hatte zu allen Zeiten glaubensstarke Männer, die auch in den Tagen der Verfolgung den Namen Gottes nicht verleugneten: in Babel waren es die Freunde Daniels, in Medien Mordechaj; „zur Zeit“ Jawans ביון לא כתבו על קרן השור שאין להם חלק בא' ישראל schrieben sie nicht auf ק' השור, daß sie keinen Anteil hätten am Gotte Israels“. Nach dem vorangehenden, wo einzelne hervorragende Männer genannt werden, wird der Midrasch auch bei diesem Beispiele wohl an Einzelne (etwa die Hasmonäer und die „chasidim“) gedacht haben. Daß aber jeder einzelne in Israel an jener Mauerecke seine Worte „plakatieren“ sollte, ist sicher nicht denkbar. Doch will ich diesem Beweise keine besondere Kraft beilegen; die vorhergenannten Argumente genügen wohl, um die Richtigkeit der auch von Prof. Sulzbach gebrachten Erklärung bezweifeln zu dürfen. Meiner Ansicht nach kann jener Ausdruck nur so viel besagen, daß die Opfer Israels nicht mehr dem Ewigen, sondern dem griechischen Götzen dargebracht werden müssen. Mag sein, daß man dies in der ersten Zeit dadurch dokumentieren mußte, daß man auf dem Horn des Opferstieres den Namen des Götzen eingravierte und dadurch den Abfall vom Gotte Israels bezeugte, — später ist der Ausdruck eine Phrase geworden, die auf jene angewendet wurde, die vom alten Glauben Israels abgefallen sind (vgl. jer. Chagiga II 2!).

Herr Rabb. Dr. Wohlgemuth-Kitzingen schreibt uns zu diesem Thema:

Im מדרש לחנוכה (Jellinek Beth-Ham. I S. 133, heißt es בימי מלכות יון הרשעה גזרו על ישראל שכל מי שיש לו בריח בתוך ביתו יחקוק עליו אין לי חלק ונחלה באלקי ישראל מיד הלכו ישראל ועקרו בריחים שבבתיהם עוד גזרו שכל מי שיש לו שור יכתוב על קרנו אין לי חלק נחלה באלקי ישראל מיד הלכו ישראל ומכרו שוריהם.

„Zur Zeit, da die syrische Regierung über Israel herrschte, befahl diese den Israeliten, daß jeder, der einen Riegel an seinem Hause habe, darauf eingraviere: Ich habe keinen Anteil und Besitz am Gotte Israels. Sofort entfernten die Israeliten die Riegel von ihren Häusern. Ferner befahl die syrische Regierung, daß jeder, der einen Ochsen besitze, auf dessen Horn schreibe: Ich habe keinen Anteil und Besitz am Gotte Israels. Sofort verkauften die Israeliten ihre Ochsen [1].“

Der Schlußsatz dieses Midrasch stellt natürlich keine authentische Interpretation der in Frage stehenden sprachlichen Wendung קרן השור dar. Aber der erste Teil dieses Zitates, der von der Anbringung der Inschrift auf den Riegeln der Häuser spricht, kann nicht einfach der Phantasie eines Späteren entsprungen sein, muß ebenso wie die Erzählung von קרן השור einen geschichtlichen Untergrund besitzen. Wenn aber schon der Riegel jedes einzelnen jüdischen Gebäudes die Inschrift tragen sollte, daß die Bewohner dieses Hauses sich feierlich vom Gotte Israels lossagten, so ist nicht recht ersichtlich, zu welchem Zwecke auch noch an den Straßenecken Anschläge dieses Inhalts angebracht werden sollten. Das wäre dann doch überflüssig gewesen. Daher möchte ich an der herkömmlichen Deutung (קרן השור = Horn des Ochsen) festhalten.

Wenn wir nun nach dem Sinne dieser seltsamen Bestimmung fragen, so dürfte folgender Erklärungsversuch, wenn er auch das Gebiet aggadischer Auslegung zu streifen scheint, vielleicht der Wahrheit nahekommen.

In dem oben zitierten Midrasch wird uns berichtet, daß die Israeliten auf Befehl der syrischen Regierung auf die Riegel ihrer Häuser und auf die Hörner ihrer Rinder den Satz einritzen sollten: „Wir haben keinen Anteil am Gottes Israels.“ Die Absicht der Syrer war, wie bekannt, darauf gerichtet, die Lebensader des Judentums, die Ausübung der religiösen [illegible], zu unterbinden und dadurch das jüdische Volkstum ins Mark zu [illegible]. Die Forderungen des jüdischen Gesetzes umspannen das ganze Leben des Israeliten. Das tägliche Leben spielt sich in der **Häuslichkeit** und in der **Berufstätigkeit** ab.

Aus diesen beiden Gebieten des menschlichen Lebens wollten die Syrer die Spur der jüdischen Religionsgesetze tilgen. Während bis dahin die Mesusah dem in das Haus Eintretenden den Gruß des Gottes-

---

[1]) In diesem Midr. ist auch die Quelle für den Satz im יוצר לשבת שניה של חנוכה zu erblicken, der lautet ויצוו חקק בקרן השור ובבריחי אפדני וכו׳. An den übrigen Stellen des Schrifttums ist nur die Rede von קרן השור, es fehlta ber der Passus von den Riegeln der Häuser.

gesetzes entbot, sollte fortan der Riegel des jüdischen Hauses, das doch der Schauplatz der Erfüllung eines großen Teiles der jüdischen Pflichten ist, die Aufschrift tragen: „Die Bewohner dieses Hauses sagen sich los vom Gotte Israels. Die Speise- und Reinheitsgesetze, alle Vorschriften, deren Thron sich bisher in den Hallen der jüdischen Häuser erhob, sind aus diesen Räumen geschwunden."

Aber nicht nur aus der Häuslichkeit, sondern auch aus dem Berufsleben der Juden sollte das jüdische Gesetz ausgemerzt werden. Unsere Ahnen im heiligen Lande waren in erster Linie ein Volk von Landwirten, die den heimatlichen Boden bestellten und Viehzucht trieben. Ackerbau und Viehzucht waren die hauptsächlichsten Quellen ihres Erwerbs. Auf die Landwirtschaft bezieht sich auch ein großer Teil der Vorschriften der Thora. Daher war das Streben der Syrer darauf gerichtet, aus diesem Berufsleben der Juden das bis in seine feinsten Poren dringende Gottesgesetz zu beseitigen. Das Rind aber ist der wichtigste Faktor für den Betrieb der Landwirtschaft. Diese Bedeutung des Rindes für die Bestellung der Felder spiegelt sich in den Worten des R. Jose (Sabbath 118 b) wieder: „Niemals nannte ich meine Frau „meine Frau" und meinen Ochsen „meinen Ochs", sondern meine Frau nannte ich „mein Haus" und meinen Ochsen „mein Feld". Darum sollte nach dem Befehl der Syrer auf den Hörnern der Rinder stehen, daß die Israeliten keinen Anteil mehr hätten am Gotte ihrer Väter. Wenn das Rindergespann den Boden mit dem Pfluge aufriß oder das Getreide drosch, sollte sich dem jüdischen Landwirt der Grundsatz einprägen: Die Forderungen des Judentums haben keine Geltung mehr für mein Berufsleben.

Es was das unsterbliche Verdienst der Hasmonäer, daß sie den frevlen Plan der Syrer vereitelten und dem jüdischen Pflichtenleben seine eigentlichen Stätten, Häuslichkeit und Beruf, erhielten.

Berichtigung.

Am Schlusse meiner Abhandlung „Von den 613 Gesetzen" in der letzten Nummer des Jeschurun habe ich als Gesamtsumme der Buchstaben der Zehngebote die Zahl 613 und als Summe der Buchstaben in Vers 11 die Zahl 79 angegeben. Wie Herr Dr. Deutsch in Fürth mir mitteilt, ist mir ein Versehen unterlaufen. Ich berichtige hiermit meinen Irrtnm: V. 11 hat 86 Buchstaben, und demgemäß beträgt die Gesamtsumme aller Buchstaben 620. Die Folgerung, die ich gezogen habe, kann daher von mir nicht aufrecht erhalten werden, wenigstens nicht ohne erhebliche Modifizierung.

Rabbiner Dr. Kaatz-Hindenburg O.-S.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

3. Jahrgang | Februar 1916 / Adar I 5676 | Heft 2.

Deutschland und die Ostjudenfrage.

(Zweiter Aufsatz.)

Wir haben in unserem ersten Aufsatz das Ziel aufgestellt, welches das Interesse Deutschlands und das der Ostjuden in gleicher Weise als erstrebenswert ansehen muß: Die Juden der Westprovinzen Rußlands weder zu polonisieren noch zu germanisieren, sondern ihnen ihre Eigenart zu erhalten und wir haben als Hauptmittel für die Erreichung dieses Zieles die rechte Lösung des Bildungsproblems erkannt. Der Erzieher muß die Natur und den Charakter des ihm anvertrauten Objektes der Erziehung kennen. Sie zu schildern ist daher unsere erste Aufgabe.

Aber eben dies wird von vielen, die zu der Ostjudenfrage das Wort genommen, abgelehnt. Sie sind der Meinung, daß der Umstand, daß die Juden des Ostens ihre besondere nationale Eigenheit haben, ihnen allein schon das Recht gibt, die Schonung dieser Eigenart zu fordern. Mit Verlaub! Das ist grundfalsch. Es ist noch sehr die Frage, ob dies Recht von dem höchsten Standpunkt völkerrechtlicher Moral zu beanspruchen ist. Es ist der eigentliche Inhalt der Weltgeschichte, daß die höher stehenden Völker den niederen den Stempel ihres Geistes aufdrücken. Und nun gar vom Gesichtspunkt der Realpolitik! Da wird niemals der Einwand erhoben werden können, daß im Rahmen verständiger und menschlich geübter Verwaltungspraxis nicht jeder Versuch gemacht werden darf, für das gesamte Volksleben unbrauchbares Material in

Brauchbares zu verwandeln oder gar Schädlinge unschädlich zu machen. Erst wenn feststeht, daß die Ostjuden in ihrem Charakter und ihren Fähigkeiten es mit jedem anderen der Kulturvölker aufnehmen können, erst dann erscheint die Forderung berechtigt, diese Kultur unangetastet zu lassen und sie als gleichwertigen Faktor in den Dienst der Menschheitsentwickelung zu stellen.

I.

Was sind die Ostjuden ihrem Charakter nach? Die deutsche Regierung, in deren Händen doch nun einmal die Entscheidung liegt, ist viel zu klug, als daß sie — nach dem Beispiel jenes Engländers aus dem Lesebuch — ihre Erfahrungen, die sie mit Einzelnen, besonders unter so außergewöhnlichen Umständen, wie sie die Kriegslage mit sich bringt, gemacht hat, verallgemeinern möchte. Aber sie käme in Verlegenheit, wenn sie sich orientieren wollte. Ihr wird von Einzelnen, die ihr Urteil auf Grund von Erlebnissen in einer durch die Not zur Verzweiflung gebrachten Bevölkerung fällen, mitgeteilt, daß die Ostjuden Betrüger und Kuppler sind. Aber da erinnert sie sich, daß sie von dem Gouverneur von Puttkamer, der ihren Kreisen doch näher steht, im „Tag“ zwei Artikel gelesen, die Erfreuliches über diese Juden zu berichten wissen. Und von Puttkamer berichtet auf Grund eigener langjähriger Erlebnisse, während jene anderen sich auf Mitteilungen von Soldaten und Offizieren im Felde berufen. Wem soll sie glauben und wie soll sie sich unterrichten?

Sie soll nicht die Feinde fragen und nicht die Freunde, die einen sind vom Haß verblendet und die anderen von der Liebe. Sie soll die Ostjuden nicht selbst fragen, denn sie können nicht in eigener Sache aussagen. Sie soll auch nicht die deutschen Juden fragen, denn dem einen Teil ist die Seele und der Charakter der Ostjuden so fremd wie nur die irgendeines Stammes in Afrika, und der andere Teil könnte in den Verdacht kommen, daß er aus jüdisch-nationalen oder religiösen Beweggründen idealisiert. Aber sie kann die Werke eines Mannes nachlesen, der sein ganzes Leben der Durch-

forschung der Kultur und Sitten all der verschiedenen Völkerschaften des Ostens und unter ihnen auch der Ostjuden geweiht, der unter ihnen aufgewachsen ist und Jahr für Jahr ihre Länder durchwandert hat und nicht nur mit den Augen des kühl abwägenden Forschers ethnographische Studien getrieben, sondern auch mit dem Herzen des Menschenfreundes all ihre Leiden und Freuden mitempfunden und mit der intuitiven Begabung eines echten Dichters in das Wesen der im wirren Durcheinander ihn umbrodelnden Erscheinungen gedrungen.

Karl Emil Franzos hat uns in sechs Bänden „Halb-Asien“ geschildert und in einer Reihe von Romanen und Novellen dasselbe Thema erörtert. Er war Jude, aber die Arbeit seines Lebens widmete er mit völlig gleicher Kraft den anderen unterdrückten Völkern des Ostens, und kein Kenner seiner Schriften wird sagen können, daß er z. B. die Ruthenen nicht mit gleicher Liebe geschildert wie die Juden, ja oft will es uns scheinen, als ständen sie seinem Herzen näher. Er war ein Todfeind des Chassidismus und ein heftiger Gegner der überlieferten Formen des Judentums, wie das aus unzähligen Stellen seiner Werke hervorgeht. Wenn also ein Anhänger dieser Formen in dieser Zeitschrift Franzos als Zeugen für das Ostjudentum bemüht, so ist er über den Verdacht erhaben, als wollte er einen Parteigänger für sich sprechen lassen.

Karl Emil Franzos ist aber auch nicht nur deshalb ein objektiver Beurteiler, weil er mit dem Herzen allen jenen Völkerschaften gleich nahesteht, auch sein Wissen von den Gesetzen und Bräuchen der Juden ist genau so groß oder, wenn man will, genau so gering wie von dem irgendeiner anderen Völkerschaft, die er schildert. Das scherzhafte Wort von dem, dessen Urteil durch Sachkenntnis nicht getrübt ist, enthält nämlich eine sehr ernsthafte Wahrheit. Dem, der „die Sache“ durch eindringende Kenntnis beherrscht, droht die Gefahr, daß er alles im Lichte der Grundideen dieser Sache sieht, daß er nicht selbst die Sache beherrscht, sondern von ihr beherrscht wird und das Gesamturteil, das er auf Grund

seiner Kenntnis, die nun doch lückenhaft bleibt, sich gebildet, durch neue Erfahrungen zu ändern nicht gewillt ist.

Karl Emil Franzos geht, wir wiederholen es, von diesem Gesichtspunkt unbefangen an die Beurteilung auch der Ostjuden. Weder was die Anschauungen dieses Judentums noch was ihr Religionsgesetz betrifft, ist er orientiert. Dafür könnten wir eine Unzahl von Belegstellen beibringen. Wir begnügen uns mit zwei krassen Beispielen. In den „Juden von Barnow“ (8. Aufl. S. 135) sagt die „Urbabele“ Sara Grün in Erinnerung an eine furchtbare Metzelei, die im Judenviertel seitens des „wilden Starosten“ verübt worden: „Gott, lebst du?! In deinem Namen steht ja geschrieben: ‚Aug’ um Auge, Zahn um Zahn’!“ Franzos legt also die Auffassung des Bibelverses, nach der hier vom strengen ius talionis, das der jüdische „Gott der Rache“ gebieten soll, und die nur derjenige, der seine Kenntnis aus nichtjüdischen Schriften schöpft, vertritt, jener galizischen Frau in den Mund. Er weiß nicht, daß eine jüdische Frau des Ostjudentums entweder überhaupt nicht den Bibelvers kennt oder nur jene Auslegung, die seit Jahrtausenden — ob mit Recht oder Unrecht ist ja hier völlig gleichgültig — mit diesem Bibelvers die talmudische Deutung verbindet, nach der nur von einer Geldentschädigung die Rede ist.

Das ist wahrlich nicht gleichgültig. Denn Franzos gibt uns dadurch ein falsches Bild von der religiösen Grundanschauung dieser Juden, als ob sie die Berechtigung der Rachegefühle gegen ihre Umgebung aus der heiligen Schrift ableiten. Noch ungeheuerlicher aber ist das andere Beispiel. Franzos weiß wirklich nicht — es ist unfaßbar, aber wahr — daß das rituelle Schächten ein Schneiden mit dem Messer ist. In der Skizze „Ein jüdisches Volksgericht“ („Aus Halbasien“ Band I, 4. Aufl. S. 183 ff.) sagt er S. 188 „In den größeren Buden werden die Viehstücke nach den rituellen Vorschriften geschlagen“. Und da hat er sich nicht etwa verschrieben, denn in der näheren Schilderung des Vorfalls, der zu dem Totschlag an dem ungeschickten jüdischen Gesellen führt,

heißt es noch mehrmals: ihn trieb der Ehrgeiz, ein Viehstück zu schlagen . . . Sender führte den Todesstoß . . . der Stoß ging fehl [1]).

Daß so die Werke von Franzos nicht die rechte Quelle für die religiösen Grundanschauungen und religionsgesetzlichen Übungen des Ostjudentums sind, ist klar. Das wird noch Gegenstand weiterer Erörterung sein. Uns kam es zunächst nur darauf an, zu zeigen, daß Franzos kein Stockjude ist, daß er dem Ostjudentum ebenso unbefangen gegenübersteht wie nur irgendein Nichtjude, der den guten Willen mitbringt, diesen Menschen, was ihren Charakter und ihre Fähigkeiten betrifft, ebenso gerecht zu werden wie den Völkerbestandteilen ihrer Umgebung.

Und was weiß Franzos uns zu sagen? Es klingt ja sehr seltsam, daß ich Franzos hier ins Gefecht führe, der auch die Ostjuden als Halbasiaten schildert, der eigentlich in fast allen Skizzen und Erzählungen von dem religiösen Fanatismus dieser Menschen und den unseligen Folgen dieses Fanatismus zu erzählen weiß. Aber das gilt nur für den oberflächlichen Leser. Für den Kenner dieser Schriften, der sich in die geschilderten Charaktere vertieft, der hinter der Schale nach dem Kern sucht, ist Franzos zum Verherrlicher dieser Menschengattung geworden. Da tritt uns viel Lumpengesindel entgegen, denn Franzos will bessern und hebt die Untugenden hervor, da wird viel gewuchert und betrogen und bestochen. Aber nicht mehr als in den anderen interessanten Völker-

---

[1]) Daß er einzelne Bräuche kennt und richtig schildert, kann nicht wundernehmen. Nur darf man sich nicht durch die Gelehrsamkeit, die er z. B. bei der Schilderung des jüdischen Scheidebriefes in der Skizze „Nathan der Blaubart" (Halb-Asien V: „Aus der großen Ebene" Band I, 2. Aufl. S. 171—175) entwickelt, verblüffen lassen. Das ist übrigens meines Wissens die einzige Stelle, wo er einen religionsgesetzlichen Akt eingehend beschreibt. Das ist Scheingelehrsamkeit schlimmster Sorte. Am Schluß einer — wie aus den ganz detaillierten Angaben hervorgeht — nur einem Kenner des Schulchan-Aruch möglichen und darum sicher abgeschriebenen Schilderung findet sich übrigens ein grober Fehler.

schaften rings umher oder höchstens nur insofern mehr, als die Ostjuden so sehr am Kleinhandel beteiligt sind und die diesem Berufe eigentümlichen Vergehen und Verbrechen darum auch bei ihnen besonders stark hervortreten. Aber welche treffliche Eigenschaften treten uns entgegen: Welche Elternverehrung, welche Kindesliebe, wie sittlich rein das Familienleben trotz aller nach westeuropäischen Begriffen „unsittlichen" Art der Eheschließung. Wie ernst die Lebensführung, wie zäh das Streben nach dem gesteckten Ziel! Und was für Gestalten sind Moses Freudenthal „Der Shylock von Barnow" (Die Juden von Barnow" 8. Aufl. S. 1—45), „Die zwei Retter" ebds. S. 95—111), Esterka Regina (ebds. S. 169—213), „Mein Onkel Bernhard" („Vom Don zur Donau" 2. Aufl. S. 179—202)[1].

Und nun gar die intellektuelle Begabung und der Umfang des tatsächlichen Wissens! Ein so erbitterter Gegner des talmudischen Judentums Franzos ist, wider seinen Willen tritt ihm immer das Lob dieses Menschen auf die Lippen, von Menschen, die unter dem furchtbarsten politischen Druck und in der

[1]) Charakteristisch für den Kulturzustand eines Volkes ist vor allem die Stellung der Frau. Franzos steht auch hier den Ostjuden als echter Westeuropäer gegenüber. Er ist sehr unglücklich darüber, daß sie nicht „wie die Christen die Liebe kennen". Immer und immer kehrt die Klage über „die Unsittlichkeit der Eheschließungen, die vorgenommen werden, ohne daß sich die Eheschließenden kennen und lieben gelernt" wieder. Es ist bei ihm ein viel behandeltes Motiv. Um so schwerer fällt ins Gewicht, daß er fast ebenso oft die Reinheit der jüdischen Ehen und die gute, ja von Zartsinn erfüllte Behandlung der jüdischen Frau zu rühmen weiß. Und wir können es uns nicht versagen, eine Stelle hier anzuführen, in der er von dem Gegenstück, von der Behandlung der Frau bei den anderen Völkerschaften Halb-Asiens redet: „Ich lernte in der Bukowina einen jungen reichen Bauer kennen, der an Begabung und Bildungsstreben turmhoch über seinesgleichen stand. Er sprach etwas deutsch, las und schrieb fertig seine Muttersprache, war auf ein landwirtschaftliches und politisches Wochenblatt abonniert, hielt seine große Wirtschaft ausgezeichnet im Stand, förderte die Schule seines Dorfes, hatte sein blühendes, prächtiges Weib gewiß sehr lieb, aber er prügelte es doch recht häufig und ausgiebig, wenn er einen Grund dazu zu haben glaubte oder auch ohne diesen. („Frauenleben in Halb-Asien" in „Aus der großen Ebene" Band II, S. 194 f.)

bitteren Not der Nahrungssorgen das Volk des Buches geblieben sind, ohne staatlichen Schulzwang den geringsten Prozentsatz von Analphabeten aufweisen und bei denen „rabbinische Gelehrsamkeit als einziger und höchster Adel gilt“ („Halb-Asien“ V S. 152). All das wird nirgends ausführlich von Franzos behandelt oder gar besonders unterstrichen. Er schildert z. B. eine Fahrt in Südrußland und daß man da gut tut, einen jüdischen Kutscher zu nehmen. Der nichtjüdische ist fast immer betrunken. Von einem rumänischen Burschen erzählt er, daß er ihn auf einer elenden Station dreißig Stunden aufgehalten hat, weil er aus seinem furchtbaren Rausche nicht zu erwecken war. Und von dem jüdischen Kutscher hören wir, daß er seinen Zitatenschatz unaufhörlich hat auf ihn regnen lassen. Nun, bedarf es zur Illustrierung des Kulturzustandes der jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerung mehr als dies Bild der beiden Kutscher. Der eine dumpf und stumpf und fast immer berauscht. Und der andere ebensowenig „westeuropäisch gebildet“, für den die Lehre, die Erde drehe sich um die Sonne, eine arge Ketzerei (vgl. „der Galilei von Barnow“ in „Aus der großen Ebene“ B. I S. 122 ff.), der aber den Fahrgast mit der Exegese von Bibelstellen und angewandten Talmudaussprüchen unterhält.“

Aber es bedarf gar nicht der Kenntnis all der Werke von Karl Emil Franzos, um, wenn man völlig ununterrichtet ist, einen ungefähren Einblick in den intellektuellen und ethischen Zustand des Ostjudentums zu gewinnen. Ein einziger Roman genügt, „der Pojaz“; in ihn hat Franzos auch alle Motive verflochten, die er sonst behandelt, und alle Gestalten auftreten lassen, die er als Typen in besonderen Darstellungen gezeichnet. Es ist freilich ein Tendenzroman, und man darf ihn ebensowenig mit den Scheuklappen antisemitischer Vorurteile, wie mit denen einer „liberalen“ Weltanschauung lesen. Er behandelt das Martyrium eines jungen Menschen, der durch Vererbung zum Komödianten geboren ist und sich zu diesem nach den Anschauungen einer jeden gut bürgerlichen Familie und nun gar einer so weltfremden und der westeuropäischen

Bildung feindlichen Umgebung, wie es die jüdischen Bewohner seiner Heimatstadt sind, unglücklichen Beruf mit Einsetzung all seiner körperlichen und seelischen Kräfte vorbereitet und daran naturgemäß zugrunde geht. Paul Harms hat, wie aus seinem oben erwähnten Artikel[1]) sich ergibt, aus dem ganzen Roman nur den eifernden Rabbi und die Verfolgungssucht der bildungsfeindlichen Chassidim behalten. Dabei ist der Roman in dem von ihm mitredigierten Blatte erschienen. Ein Beweis, wie flüchtig selbst geistig hochstehende und kenntnisreiche Schriftsteller lesen.

Wie kann man nur diesen Roman lesen, ohne im Innersten ergriffen zu werden von der Art und dem Charakter dieser Menschen? Mag ihre Welt vom Standpunkt des Westeuropäers noch so sehr in Dunkel getaucht sein — und Franzos hat wahrlich nicht die Schatten gespart — sie ist durchleuchtet von unendlich viel Herzensgüte und Herzensbildung, also von dem, was letzten Endes wahre Kultur ist. Der Vater Senders, Mendele der Schnorrer, und seine Pflegemutter Rosel Kurländer, der Heiratsvermittler Itzig Türkischgelb und seine Tochter Jütte, welcher Seelenadel gibt sich in ihnen kund, eine, wir möchten sagen, erhabene Schönheit hinter der häßlichen Hülle! Hier ist nicht der Ort, eine Analyse dieses Romans zu geben. Wir könnten im einzelnen zeigen, wie alle diese Gestalten, in dem, was sie liebenswert macht, echte Kinder des Ghetto sind, wie das einzig gebildete jüdische Mädchen, das uns entgegentritt, Malke, eine unsympathische Persönlichkeit ist, unsympathisch eben infolge dieser Bildung, die ihrem Verstand Nahrung bot auf Kosten des Herzens. Doch davon müssen wir absehen. Nur eins müssen wir unterstreichen: diese Menschen haben alles, was sie an sittlicher Erziehung genossen aus ihrer Religion, aus der Religion, wie sie ihnen das Ghetto des Ostjudentums bot, und s o l c h e Blüten hat dies Ghetto gezeitigt.

Wohl, und die anderen Gestalten? Wir sehen eigentlich

---

[1]) Jeschurun III, S. 16.

nur zwei: Luiser Wonnenblum und Dovidl Morgenstern, die man als Lumpenkerle ansprechen könnte; auch dieser Ausdruck ist wohl zu stark. Aber sie treiben nichts anderes, als was jeder andere in ihrer nichtjüdischen Umgebung an ihrer Stelle tun würde, darüber läßt uns Franzos nicht im Zweifel.

Und was endlich den finsteren fanatischen Sinn betrifft, der zu den bei Franzos in diesem Roman und sonst des öfteren mit Vorliebe ausgemalten Exzessen führt, so möchten wir Paul Harms, dem sich aus den ethnographischen Schilderungen des Dichters nur dieser Zug offenbart hat, fragen, ob er nicht Ludwig Ganghofers „der Dorfapostel" kennt. Wie da die edelsten Menschen, die Bekenner und Betätiger christlicher Menschenliebe durch den Teufelsaberglauben ihrer Umgebung gemartert werden und nur durch Zufall dem Feuertode entgehen, das gibt ein so grausiges Bild von der Herzensroheit der gesamten Bevölkerung, daß dagegen alle noch so schlimmen Episoden in Franzos' Ghetto als ein Idyll erscheinen. Und Ganghofer schildert eine zeitgenössische Begebenheit in einem oberbayerischen Dorf. Will Herr Paul Harms nun die gesamte Landbevölkerung Bayerns nach dieser Dichtung Ganghofers beurteilt sehen, soll ganz Bayern darum aus der Reihe der Kulturvölker gestrichen werden?!

Denn vor allem: Selbst wenn wir Franzos noch so viel zugestehen, so darf doch nicht vergessen werden, daß das Ostjudentum nicht eine kulturell einheitliche Masse bildet. Und für den, der sich die Mühe gibt, Franzos mit Aufmerksamkeit zu lesen, hat er sich auch darüber des öfteren und deutlich ausgesprochen. So heißt es im „Pojaz" (Anfang des 4. Kap.).

„Nun wechselt der Schauplatz dieser Geschichte; sie spielt nicht mehr in Barnow, sondern in Buczacz. Aber da dies gleichfalls ein erbärmliches galizisches Judennest ist und im selben Kreise, nur fünf Meilen von Barnow, liegt, so ist dies anscheinend kein großer Unterschied. Aber nur anscheinend, in Wahrheit trennt die Bewohner beider Städtchen die tiefste Kluft. Wohl sind sie gleich ungebildet, gleich arm, gleich mißachtet, wohl tragen sie die gleiche Tracht und beugen sich demselben Gotte, aber sie dienen ihm in grundverschiedener Weise."

„Die Juden von Barnow sind Chassidim, Mucker und Schwärmer

wilde phantastische Fanatiker, die zwischen grausamer Askese und üppiger Schwelgerei seltsam hin und her schwanken. Sie halten sich — daher ihr Name — für die „Begnadeten“ unter den Juden, weil ihnen andere tiefere Quellen der Offenbarung fließen, jene der Kaballa (sic!), namentlich des Buches „Sohar“. In Buczacz hingegen wohnen „Misnagdim“, harte nüchterne Leute, die vor allem die Bibel ehren, den Talmud aber nur insoweit, als er die Bibel erläutert, wie denn überhaupt die Geltung dieses Konservationslexikons bei keiner Sekte eine bindende ist, ja nicht einmal sein kann, weil es nicht viele Fragen gibt, über die der Talmud nicht sehr viele verschiedene Ansichten enthielte. Praktische, kühle Menschen, leben die Misnagdim schlecht und recht den Gesetzen ihres Glaubens nach, halten aber die zehn Gebote für wichtiger als alles andere, erklären sich die Wunder in möglichst natürlicher Art, sind jedoch im übrigen jeder überflüssigen Grübelei abgeneigt . . . Die gleiche Frömmigkeit und der gleiche Druck von außen machen freilich diese Verschiedenheit dem flüchtigen Blick unkenntlich; der Pole oder Ruthene merkt es kaum, daß in Buczacz eine andere geistige Atmosphäre herrscht als in den übrigen Städtchen des Kreises. Der Kundige kann ihn freilich nicht übersehen.“

„Der Kundige“ Franzos spottet seiner selbst und weiß nicht wie. Der wirklich Kundige findet in diesen wenigen Sätzen drei Schnitzer. Aber das Wesentliche des Unterschiedes hat Franzos erkannt. Nüchternheit im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln auf der einen Seite und Phantastik in all diesem auf der anderen, ist das charakteristische Merkmal jener beiden Gruppen[1]. Freilich ist die „Nüchternheit“ der Misnagdim gemessen an der der westeuropäischen Juden eine lodernde Flamme. Was für ihr ganzes Leben das Judentum ist, was die Befolgung der Religionsgesetze, was das Studium des Talmuds, davon haben selbst die wenigsten gesetzestreuen Juden in Deutschland eine Vorstellung; das den liberalen Juden Deutschlands klar machen zu wollen oder gar den Nichtjuden, denen der Gedanke von der unverbrüchlichen Verpflichtung des Religionsgesetzes fremd ist, ist ein vergebliches Bemühen.

Die beiden Gruppen der Chassidim und Misnagdim sind

[1]) Wir verweisen übrigens auf den Artikel „Die Jeschiwoth in Rußland“ im vorliegenden Hefte. Dort wird ebenfalls, wenn auch nur soweit es mit dem behandelten Thema zusammenhängt, über diesen Gegensatz gesprochen.

nämlich nur in ihrem äußeren Gebaren und in ihren Anschauungen sehr verschieden, in der Hingabe an das Religionsgesetz sind sie eines Sinnes und Willens.

Wie schwer es selbst den wohlwollenden außenstehenden Beurteilern werden muß, sich in die Seele dieser Menschen zu versetzen, mag ein Vorfall, den ich jetzt von einem Augenzeugen, der als Urlauber hier weilt, gehört habe, illustrieren. Er war in St. im Quartier bei einer kinderreichen Familie, die so ärmlich sich ernährte, daß es eben nur vor dem Verhungern schützte. Das letzte Pferd wurde bei ihnen requiriert. Mein Gewährsmann konnte durch den Hinweis, daß es sich um blutarme Leute handelte, durchsetzen, daß ihnen das Pferd zurückgegeben wurde. Am Sabbat Mittag kommt der Adjutant ins Haus. Da stand auf dem Tisch: Wein, Barches, Fisch und Fleisch. Wollen wir es dem Adjutanten verargen, daß er meinem Gewährsmann gegenüber entrüstet bemerkte: „Und das nennen Sie blutarme Leute?!“ Er konnte im besten Falle an das Huhn denken, das nach Heinrich IV. jeder Bauer Sonntags im Topfe haben sollte. Kann man ihm klar machen, daß es sich da um den Kiddusch-Wein handelte und um לחם משנה um Forderungen des jüdischen Religionsgesetzes, daß die ganze Familie die Woche hindurch gehungert hat, um das zum Sabbat beschaffen zu können, und daß sich hier nicht eine unter diesen Verhältnissen unangebrachte Schlemmerei abspielte, sondern die Erfüllung von Pflichten, aus der die Familie die seelische, ja die physische Kraft schöpfte, die ungeheure Not zu überstehen?! Was hätte er erst gesagt, wenn er gehört, daß derselbe Familienvater einige Monate vorher sich aufgemacht, um für den letzten Rest seines Vermögens für 50 Rubel, sage und schreibe fünfzig Rubel, sich einen Esrog zu beschaffen, damit er das biblische Gebot Lev. 23, 40 erfüllen könne, „Ihr sollt euch am ersten Tage (des Laubhüttenfestes) eine Frucht nehmen vom Prachtbaume usw.“ Das alles ist dem Kenner der Verhältnisse nicht fremd und wenn es auch nicht völlig zu verallgemeinern ist, so ist es doch typisch.

Dieser Familienvater gehörte, wie mir mein Gewährsmann erzählt, zu den „Chassidim“. Ich hätte auf einen „Misnagid“ geraten, weil eine solche Hingabe an die Erfüllung eines biblischen Gebotes, die durch irgendwelche gefühlsmäßige Betätigungen des Gottesdienstes nicht ersetzt werden könne, mehr der Sinnesart dieser Richtung entspricht. Ein Beweis, wie selbst der wirklich Kundige irregehen kann und wie wenig der Unterschied bis in die Wurzel der religiösen Gesinnung reicht.

Fassen wir zusammen: Wir haben aus den Werken eines Mannes, der die Völkerschaften Osteuropas zu schildern zu seiner Lebensaufgabe gemacht, bewiesen, daß den Ostjuden im Durchschnitt eine große Herzensbildung eigen ist, daß ihnen wertvolle Charaktereigenschaften zugesprochen werden müssen, daß sie intellektuell auf einer hohen Stufe stehen, und daß sie ihr Leben in den Dienst einer Idee stellen, in die des unverbrüchlichen Gehorsams gegen das Religionsgesetz.

Genügt das, um ihnen den Rang eines Kulturvolkes zuzusprechen und damit die zu Anfang aufgestellte Forderung zu begründen, daß diese Kultur unangetastet bleiben müsse? Genügt das, um die Ostjuden mindestens auf die gleiche Stufe zu stellen, wie ihre Umgebung: die Russen, Polen, Ruthenen, Esthen u. a.? Für uns ist die Frage schon seltsam. Aber wir wollen uns bescheiden und gar nicht von einer höheren Stufe, sondern nur von dem gleichen Anrecht des Ostjudentums auf die Erhaltung seiner Kultur reden.

Wir verhehlen uns nicht, daß wir bei dem Versuch dieses Nachweises einen schweren Stand haben, weil dem gebildeten Westeuropäer, dem selbst seine eigene Religion nur eine Angelegenheit für Feiertagsstunden ist, das Verständnis für die kulturelle Macht religiöser Grundanschauungen und Übungen, die noch jetzt das Leben gewisser Menschen mit derselben Kraft beherrschen wie vor Jahrtausenden, als sie der Welt offenbart wurden — weil ihm jedes Verständnis hierfür abgeht.

Vor allem fehlt dem modernen Menschen die rechte Erkenntnis von dem Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation.

Aus Chamberlains „Grundlagen des XIX. Jahrhunderts“ ist zwar diese Antithese bekannt. Sie ist sogar zu einem modernen Schlagwort geworden. Aber sie wird nur einseitig in dem Sinne verwandt, daß die Zivilisation die Vorstufe der Kultur ist, daß man sich recht wohl alle Errungenschaften der Zivilisation aneignen könne, ohne wahre Kultur zu besitzen. Die Beherrschung aller möglichen Kenntnisse, die Benutzung aller Erzeugnisse einer raffinierten Technik machen den zivilisierten noch nicht zu einem Kulturmenschen. Aber die Umkehrung, daß es Kulturmenschen gibt ohne eine nach westeuropäischem Maßstabe ausreichende Zivilisation, die hat keiner ausgesprochen. Und doch haben wir in der Masse der Ostjuden die Verwirklichung. Es ist noch ein weiter Weg von der Zivilisation zur Kultur, dafür erbringen viele Völkerschaften den Beweis, und der Weltkrieg hat ja mit erschreckender Deutlichkeit gezeigt, wie wenig die Kultur bei noch so weit verbreiteter Zivilisation unter den Menschen Wurzel geschlagen hat. Aber kinderleicht ist der Weg von der Kultur zur Zivilisation. Nur so erklärt es sich, daß die Juden unmittelbar nach der Emanzipation und noch heutzutage mit Riesenschritten den Sprung aus dem Ghetto zu einer Zivilisation gemacht, die den größten Ansprüchen genügt.

Aber noch ein weiteres: Es wird übersehen, daß Zivilisation im wesentlichen materialer, Kultur formaler Natur ist. Was die einzelnen Kulturvölker für die Gesamtkultur der Menschheit bedeuten, liegt nicht so sehr im Inhalt dessen, um das sie den geistigen und ethischen Besitz der Menschheit bereichert haben, als in der Art, wie sie es getan. Der Inhalt wird bald Allgemeinbesitz der Menschheit, aber die Bedeutung eines jeden Kulturvolkes beruht doch vor allem darauf, daß ihm eine besondere Eigenart zuteil geworden, wie es an den geistigen und ethischen Werten der Menschheit mitschafft, wie es sie verarbeitet und weitergibt. Wenn ein Volk diese Eigenart einbüßt, so mag es noch so viel der Menschheit geschenkt haben, seinen Anspruch auf die Erhaltung hat es verwirkt. In diesem Sinne ist das Ostjudentum ein Kulturvolk wie nur irgend eines der westeuropäischen. In ihm hat sich die Eigen-

art des alten Judentums, das Volk der Religion zu sein, in aller Ursprünglichkeit erhalten. Daß das Judentum aus seinem Schoße die Weltreligion hat hervorgehen lassen, daß es dies nur vermochte, weil ihm die Religion sein Ein und Alles war, wird keiner bestreiten. Wer das Ostjudentum wirklich kennt, muß ebenso zugeben, daß es keine Völkerschaft gibt, die für die Erstarkung des religiösen Besitzes der Menschheit so viel beitragen könnte wie die Ostjuden. Wir sehen hier völlig ab von dem Inhalt der Religionsanschauungen und -Übungen. Angenommen — selbstverständlich nicht zugegeben — daß der Inhalt ein unzureichender ist: das formale Element, das in einer — in dieser Stärke nirgends vorhandenen — Hingabe einer ganzen Volksmasse an eine Idee liegt, macht die Ostjuden zu einem außerordentlich wertvollen Bestandteil der Völkerfamilie. Diese Hingabe ist eine habituell gewordene, sie gehört zum Wesen dieses Volkscharakters, sie ist in ihrem Grundzug eine vernunftgemäße, denn sie orientiert sich an einer mehrtausendjährigen Literatur, in der neben den Gesetzgebern und Propheten auch Philosophen eine beherrschende Rolle gespielt. Sie kann nach der einen oder anderen Seite hin über das zulässige Maß hinausgehen, aber — um nur eins zu erwähnen — schon der Gegensatz zwischen Chassidim und Misnagdim sorgt für den rechten Ausgleich. Durch den unendlichen Druck werden die Ostjuden daran gehindert, diese ihre Eigenart zu entfalten und ihren Beitrag zur Kultur der Menschheit in entsprechender Weise zu spenden. Wenn dieser Druck von ihnen genommen wird, und wenn sie nicht durch eine „Zivilisierung“ nach falschem Muster zu dem unsympathischen und menschheitsschädlichen Typ gewisser Juden des Kurfürstendamms umgewandelt werden, so ist noch gar nicht abzusehen, wieviel sie der Gesamtmenschheit werden können.

II.

Der gesinnungsverwandte Leser wird verstehen, wie zuwider uns der Umweg über Karl Emil Franzos war. Wie anders würde dem, der den guten Willen mitbringt und die Mühe nicht scheuen will, sich ernstlich zu unterrichten, die Quelle

sprudeln, wenn er zu den zeitgenössisch Schilderern des Ghettos greifen wollte, die selber echte Kinder des Ghettos sind, freilich nicht zu denen, die fremde Gedanken hineintragen und revolutionieren wollen, sondern schildern, was ist, wie etwa Scholem Aleichum. Aber wie wir in unserem ersten Aufsatz nur Nichtjuden zu Worte kommen ließen, so wollten wir auch hier mit der Darstellung unserer Kenntnis dieser Menschen zurücktreten und dem Mann die Schilderung überlassen, der ein entschiedener Gegner dieser Kultur ist und doch zu dem Ergebnis gelangt, daß die Ostjuden das zum mindestens relativ intellektuell und sittlich hochstehendste Element aller Völkerschaften „Halb-Asiens" bilden.

Wir wollten das Bildungsproblem erörtern und haben scheinbar einen sehr großen Umweg gemacht. Aber das war kein Umweg. Wir mußten die Natur und den Charakter der Masse dieser Völkerschaft schildern, und nur aus ihrem Verhältnis zur Religion ist sie zu begreifen. Was hier an ethisch Wertvollem und profanen Bildungselementen vorhanden ist, das ist aus der Kenntnis der religiösen Quellen und aus der Liebe zu dem Religionsgesetz geflossen.

Halten wir das fest, dann ist über das Bildungsproblem im einzelnen wenig zu sagen. Wenn das Ziel unverrückbar feststeht, so wird der Weg dahin gefunden werden, mag es auch furchtbar mühselig sein, die Hindernisse wegzuräumen und den Weg überall leicht gangbar zu gestalten. Die Erziehung muß, mögen auch neue Bildungselemente eingefügt werden, auf den religiösen Quellen aufbauen. Und das in einem weit, weit höherem Maße, als das etwa von der deutschen Volksschule gilt. Auch hier steht ja der Religionsunterricht im Zentrum [1]), aller Streit dreht sich nur darum, ob die Art

[1]) Vgl. Herbart: Umriß pädagogischer Vorlesungen III. Teil, Kap 2. Anm. 2: „Als der Endpunkt der Welt, als der Gipfel aller Erhabenheit muß die Idee von Gott schon in früher Kindheit hervorschimmern, sobald das Gemüt anfängt, einen Überblick zu wagen über sein Wissen und Denken, Fürchten und Hoffen, sobald es über die Grenzen seines Horizontes hinaus zu schauen versucht".

der religiösen Unterweisung, das Lernen von Bibelsprüchen und dgl. die rechte ist. Das aber wird von keinem bezweifelt, daß es darauf ankommt, den Kindern einen sittlichen Halt zu geben, und daß dieser nicht durch den Schreib- und Lese- und Rechenunterricht gewonnen wird[1]). Viel mehr noch für das jüdische Kind des Ostens! Hier erfordert die Übung der Religion eine solche Fülle von Einzelerkenntnissen, es ist so sehr religiöse Pflicht, die Gebote kennen zu lernen, damit man sie zu befolgen vermag, daß hier der größte Teil der zur Verfügung stehenden Lernstunden diesem Unterricht eingeräumt werden muß.

Das ist der Kernpunkt der ganzen Frage, das alles beherrschende Prinzip, vor dem alles andere zurücktreten muß. Will man der Masse der Juden die rechte Bildung geben, die Herzensbildung, vor der ja alles andere verschwindet, so muß an die Form angeknüpft werden, in der sie ihnen bisher zugänglich gemacht wurde, und das ist der Unterricht in Cheder.

Ob die Unterrichtssprache jiddisch, hebräisch oder deutsch sein soll, das ist für diejenigen, welche die Erziehung der ostjüdischen Jugend in dem Sinne geleitet wissen wollen, daß sie für die ihnen am Herzen liegenden parteipolitischen Ideale vorbereitet werden, vielleicht von Bedeutung. Für den wahren Endzweck der Erziehung, aus den Kindern sittlich hochstehende Menschen zu machen, ist das nicht von Bedeutung. Dem gesetzestreuen Juden ist das Hebräische als die Sprache der heiligen Bücher als eine Sprache, durch die er sich mit vielen Juden aller Länder verständigen kann, natürlich ans

---

[1]) Auch der Streit um das humanistische Gymnasium läuft ja letzten Endes darauf hinaus, ob wir die Jugend erziehen sollen für das Ideal oder für das Leben. Und der Krieg hat vor allem uns Deutsche gelehrt, daß das Ideal in höherem Maße das Leben verbürgt, so daß viele Gegner des humanistischen Gymnasiums ihre Stellungnahme nur durch den Nachweis zu verteidigen wagen, daß die von ihnen befürworteten Gattungen der höheren Schulen in gleicher Weise wie das humanistische Gymnasium für das Ideal erziehen. Ausgezeichnetes hat dazu A. Trendelenburg in den gesammelten Aufsätzen „Hie Marmor hie Gips" Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, gesagt.

Herz gewachsen. Wenn sie dazu mißbraucht wird, das in den Staub zu ziehen, was ihm als heilig gilt, wenn die Resultate der radikalsten und völlig unjüdischen Ideengänge in ihr verbreitet werden, so fühlt er sich nur noch in höherem Maße abgestoßen, wenn er dies in einer Sprache liest, vor deren Worten er immer eine besondere Ehrfurcht hegt. Und nun gar das Jiddische! Schreiber dieses hat mit Entzücken schon zu einer Zeit die ergreifenden Lieder „des Mamme-Loschen" gesungen, als vielleicht die Väter jener westeuropäischen Jünglinge, die jetzt für seine Erhaltung kämpfen, noch in den Windeln lagen. Aber daß das Jiddische um des Judentums willen vor dem Untergang bewahrt werden müsse, das kann er nur als eine Naivität eines völlig weltfremden Chassid belächeln oder als eine aus parteipolitischenZwecken verkündete Lehre bezeichnen.

Wenn hier auf parteipolitische Ziele angespielt wird, so soll die subjektive Ehrlichkeit ihrer Verfechter nicht im geringsten angetastet werden. Ich bin der festen Überzeugung, daß jene Vorkämpfer es mit der Erhaltung des Judentums so aufrichtig meinen, wie nur irgend einer von uns. Es liegt mir auch durchaus die Absicht fern, den Freunden des Jiddisch in den Rücken zu fallen, ich freue mich, daß die deutsche Verwaltung so einsichtig ist, dem Jiddisch seine Existenz zu wahren und zu erleichtern. Ich würde es für sinnlos halten, die Kinder, deren Muttersprache das Jiddisch ist, nun ohne jeden Übergang nur in rein deutscher Sprache unterrichten zu lassen. Mich stört nur, daß die Kraft, die auf einen Punkt gesammelt werden müßte, in zweckloser Arbeit verzettelt wird, daß aus einer Frage der reinen Zweckmäßigkeit eine Prinzipienfrage gemacht wird.

Denn wer zweifelt daran, daß, falls eine so überragende Kultur wie die deutsche dauernd im Lande Einfluß gewinnt, diese Kultur auch die Juden unweigerlich in ihren Bann ziehen wird. Und daß die Juden selbst, sollen sie sich ökonomisch behaupten — und das ist doch schließlich die Vorbedingung des Lebens überhaupt — diese Kultur auf sich einwirken lassen

müssen. Es wird nur darauf ankommen, daß diese Kultur so wirkt, daß das Judentum sich organisch seinem eigenen Wesen entsprechend entfaltet und nicht durch übereilte, übertriebene und unangemessene Einwirkung in der Treibhaushitze eine Mißbildung entsteht.

Bei Karl Emil Franzos — in dessen Werken manch nachdenkliches Wort über die Behandlung fremder Nationalitäten steht — kommt einmal die schöne Stelle vor:

„An Germanisation denke ich dabei wahrlich nicht. Germanisieren, das ist ein undeutsches Wort für ein undeutsches Tun. Wer sein eigenes Volkstum liebt, wird auch dies höchste Gut niemand anderem rauben wollen. Ich denke hier nur an die Verbreitung deutscher Kultur, und zwischen solchem Tun und dem Germanisieren gähnt eine unausfüllbare Kluft, die Kluft, die das Werk des Segens von dem Verbrechen trennt.... Man kennt die Sage vom Magnetberg, in dessen Nähe alle Schiffe kläglich scheitern, weil er ihre Eisenteile an sich zieht. Als ein solcher Magnetberg erscheint allen Völkern des Ostens das Deutsche Reich, und mit größtem Mißtrauen beobachten sie daher die Deutschen, die in ihrer Mitte wohnen. Aber uns ist im Osten eine andere schönere Aufgabe zuteil geworden. Bleiben wir bei dem eben gebrauchten Bilde, so mag die deutsche Bildung der Magnet sein, der durch die Berührung im fremden, toten Stahl gleichfalls die geheimnisvoll schlummernde Kraft weckt, so daß er selber zum Magnet wird. Das Kulturstreben unter jenen Völkern zu wecken und zu fördern, ihrer nationalen Kultur der Stab zu sein, an dem sie sich aufranken kann — das ist die Aufgabe des Deutschtums im Osten.

Einen solchen Magnet wird für die Ostjuden, sobald sie mit ihr in Berührung kommen, die deutsche Kultur, vor allem die deutsche Sprache bilden, und es ist ganz zwecklos, sich dieser Entwickelung entgegenzustemmen.

Aber alle Kraft muß darauf verwandt werden, den Juden ihre Religion und ihr Wissen von ihrer Religion in dem Umfange, wie es jetzt der Fall ist, zu wahren. Das ist eine schwere, aber keine unmögliche Aufgabe.

Wir sprachen oben vom Cheder, und daß jede zukünftige Volksschule unter den Ostjuden an die Institution des Cheder wird anknüpfen müssen. Freilich nur an die Idee des Cheder, nicht an seine Form. Diese Form ist lange Zeit hindurch sehr unvollkommen gewesen und an vielen Stellen noch heute.

Es ist durchaus unangebracht, wenn Leute, die nicht daran denken, für sich und ihre Kinder auf die Segnungen moderner Kindererziehung zu verzichten, aus Parteirücksichten oder aus romantischen Neigungen sich für den Cheder sans phrase begeistern. In dem Cheder ist oft die Jugend um ihr Kinderglück betrogen worden. Viele wohlwollende und fromme Beurteiler dieser Zustände, die mit dem ganzen Herzen noch auf dem Boden des überlieferten Judentums stehen und nicht um Haaresbreite abweichen möchten von den Sitten und Bräuchen der Vorzeit, die alle im Ostjudentum den lebendigen Quell sehen, aus dem das Judentum der ganzen Welt allein die verjüngende Kraft zu schöpfen vermag, sie haben mit scharfen Worten die Unvernunft getadelt, die sich an ihrer Jugend vergriffen.

Wir Juden haben früher und mehr als irgend ein Volk die Pflicht zur geistigen Erziehung als eine heilige und allgemein verpflichtende erkannt und beobachtet, wir haben ein ganzes Volk zu einem Volke des Buches gemacht, wir dürfen um so eher zugestehen, daß es Jahrhunderte gegeben hat, in denen wir in der Anwendung der rechten Mittel der Pädagogik zurückgeblieben sind. Wir haben keinen Comenius und Pestalozzi, keinen Herbart und Dingelstädt hervorgebracht.

Das ist in den Kreisen des Ostjudentums selbst empfunden worden, und unübersehbar ist die Literatur darüber in jüdischen Monatsschriften, Wochen- und Tagesblättern des Ostens. Es ist auch schon außerordentlich viel in dieser Hinsicht geschehen und unter einer Verwaltung, welche die berufenen gesetzestreuen Kenner des Ostens heranzieht, werden Mittel und Wege gefunden werden, alle äußerlichen Mängel zu heben und, was nur die neuzeitliche Pädagogik an Hilfsmitteln bietet, in den Dienst der Sache zu stellen.

Das im einzelnen anzugeben, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Wir haben nur die Idee des Chederunterrichtes näher zu entwickeln und zu zeigen, wie ihr Ziel erreicht werden kann, ohne daß die ebenso notwendige Vorbereitung

für die allgemein kulturelle und ökonomische Hebung der Massen des Ostjudentums darunter leidet.

Der Chederunterricht soll jedem jüdischen Kinde die Vertrautheit mit dem großen Komplex aller jüdisch-religiösen Pflichten vermitteln, es befähigen, die Bibel im Urtext zu lesen und zu verstehen und ihm die Elemente der Quellen der mündlichen Lehre zu erschließen, so daß die Fähigkeit erworben wird, bei fernerer Weiterarbeit unter rechter Anleitung den Weg in die gesamte jüdische Literatur zu finden.

Dies Ziel muß festgehalten werden, sollen dem zukünftigen Geschlecht aus seiner Erziehung die sittlich-religiösen Kräfte zufließen, die das alte befähigte, die Stürme zu überstehen und unter dem furchtbarsten Druck und den schrecklichsten Verfolgungen sich den sittlichen Halt zu bewahren, der es vor völliger Verwahrlosung geschützt hat. Daß das im deutschen Interesse ebenso sehr wie im jüdischen liegt, haben wir schon angedeutet und wir kommen noch darauf zurück.

Es ist klar, daß ein solches Ziel nur erreicht werden kann, wenn dieser Unterricht mit einer für westeuropäische Anschauungen vom Volksunterricht durchaus unangemessenen Intensität getrieben wird. Aber der Fehler dieser Beurteilung liegt darin, daß dieser Unterricht mit unserem Religionsunterricht verwechselt wird. In Wirklichkeit ersetzt er sowohl nach seiner formalen als nach seiner materialen Bedeutung einen guten Teil der Schulbildung eines Realschülers. Ein Kind, das auch nur den Pentateuch im Urtext beherrscht, hat bei allem Fehlen philologischer Schulung — und diese Schulung wird, wie oben erwähnt, jetzt immer mehr im Cheder berücksichtigt — die Fähigkeit erlangt, in zwei verschiedenen Sprachen zu denken und dadurch ein gut Teil von dem erreicht, was wir in unseren Schulen mit dem fremdsprachigen Unterricht bezwecken. Aber auch material hat es eine mannigfaltige Fülle des Wissens sich angeeignet. Gibt es doch kaum eine Beziehung zu den Dingen der Welt, die nicht allein schon im Pentateuch angeschnitten wird. Und wenn wir ein geeignetes Lehrermaterial

voraussetzen — und das wird, wo es noch nicht vorhanden ist, in absehbarer Zeit heranzubilden sein — das an diese Beziehungen überall verständnisvoll anknüpft und die nötigen Bemerkungen aus Naturlehre, Geschichte und Geographie einfließen läßt, so ist ein beträchtlicher Teil des aus den profanen Gebieten nötigen Wissens spielend zum Eigentum des Kindes geworden und haftet besser als das aus dem schematischen Unterricht Gewonnene.

Es ist so die Möglichkeit gegeben, für die sonst in der Volksschule üblichen Fächer, wie Lese- und Schreibunterricht etwa in der deutschen Sprache, das Rechnen usf. mit einem geringen Maß von Stunden auszukommen. Dazu kommt noch eins: Der Cheder ist nicht allein Schule, sondern in gewissem Sinne Internat. Er erspart den Kindern die Hausarbeit, schützt sie vor den Gefahren der Straße, vor dem Elend der Häuslichkeit der Armen. Die hygienischen Schäden zu heben, die aus schlecht geleiteten Internaten und aus der geistigen Überbürdung der Kinder sich ergeben, liegt im Bereiche der Möglichkeit und wird Sache der verantwortlichen Instanzen sein.

Der Cheder — haben wir gesehen — ersetzt die Volksschule, ja er ist noch mehr, ein Stück Realschule. Das gesamte niedere Schulwesen muß aber so beschaffen sein, daß das höhere daran anknüpfen, ja daß selbst die höchste Form, die Hochschulbildung, in ihm sein Fundament erkennen kann. Wir wissen alle, daß dies Ideal auch nicht in Westeuropa verwirklicht ist. Um so befremdlicher wird es wirken, wenn wir die Behauptung aufstellen, daß im Ostjudentum diese organische Verbindung zwischen der Vorbereitung im niederen Schulwesen und der Hochschulbildung vorhanden ist. So hat der Cheder noch eine viel höhere Bedeutung, als aus der obigen Darstellung zu erkennen. Hier können wir freilich nur die Behauptung aufstellen. Um das zu beweisen, müßten wir den Charakter der Hochschulbildung des Ostjudentums schildern. Sie ist wiederum material eine völlig andere als die Westeuropas, steht ihr aber nach ihrem formalen Wert,

Menschen zu bilden, die sich im Strome der Zeit als Charaktere bewähren, durchaus nicht nach. Mit dem Schlagwort „Talmud-Dressur" gelangt man schwerlich zu einem Verständnis der umfassenden Geistesbildung, die hier den Jüngern geboten wird. Es wäre zu zeigen, wie nur durch das intensive Talmudstudium, das freilich den Hauptgegenstand des Unterrichts auf diesen Hochschulen ausmacht, den Hörern das gesamte Reich der biblisch-rabbinischen Literatur in allen seinen Ausstrahlungen erschlossen wird, in welch hoher Atmosphäre des Denkens und Empfindens sie hier leben. Das näher darzustellen, muß einem besonderen Aufsatz vorbehalten bleiben[1]). Hier sollte nur betont werden, daß auch in diese Welt allein der Cheder einzuführen vermag, der reformierte Cheder in noch bedeutend kürzerer Zeit und mehr vollkommener Form.

III.

Wir haben nur einen Punkt herausgehoben, aber es ist der wichtigste Punkt. Er betrifft die große jüdische Masse des Ostens, und kein Verständiger wird leugnen, daß die überwiegende Masse der Ostjuden noch auf dem Boden des gesetzestreuen Judentums steht. Und er betrifft die Kinder dieser Masse, deren Erziehung die brennendste Frage ist; denn sie wird entscheidend sein für den Charakter der Bevölkerung in den nächsten Jahrzehnten. Alles andere kann nicht in den Bereich der Erörterung gezogen werden, oder es ist völlig wertlos, darüber zu streiten, denn keine Macht, weder die eigene Umgebung noch die Staatsgewalt, hat es in der Hand, hier die fertigen Menschen entscheidend zu beeinflussen. Eine kluge Verwaltung kann durch gute Gesetze und eine menschenfreundliche Anwendung dieser Gesetze sich das Herz der Untertanen gewinnen, ihnen die Bedeutung des Staatsgedankens vertraut

[1]) Einen kleinen Einblick in dies Hochschulwesen erhält der Leser aus dem im vorliegenden Heft veröffentlichten Aufsatz: „Die Jeschiwoth in Rußland". Auf die oben gestreiften allgemeinen Gesichtspunkte kann dieser Aufsatz, da er mehr einen Überblick der geschichtlichen Entwickelung der modernen Jeschiwoth geben will, naturgemäß nicht eingehen.

machen und die große Fülle von Kräften, die in dieser Bevölkerung schlummert, in die rechte Bahn lenken. Aber die fertigen Menschen muß sie nehmen, wie sie sind, und durch Gewaltmaßregeln und durch Ungerechtigkeit wird sie nicht mehr erreichen, als daß sie das Chaos noch vergrößert, das der russische Absolutismus zurückgelassen.

Die Ostjuden bilden eine Millionenbevölkerung, in der mit Ausnahme des Bauernstandes, den zu bilden ihnen die Gesetze des Staates versagten, alle Stände und alle Berufe, alle sozialen Schichten und alle Parteien vertreten sind. Großkaufleute und Kleinhändler, Handwerker und Fabrikarbeiter, Konservative und Liberale, Sozialisten und Anarchisten. Das Jahr 1905 bedeutet einen besonders starken Einschnitt. Die reifere Jugend hat da in viel höherem Maße, als es in anderen Ländern und vor allem unter den Ostjuden üblich war, die Achtung vor der elterlichen Autorität verloren. Sie ist mit dem Wort, das sich bei ihr, der die tiefen Begriffe fehlen, noch viel eher einstellt als bei einer nach erprobten Methoden gebildeten Jugend, schnell fertig. Um ihre Seele reißt sich nun noch das Assimilantentum, der Nationalismus in allen möglichen Gewandungen, der Radikalismus der intellektuellen und politischen Richtungen. Es wird keine leichte Arbeit sein, dies Ungestüm in das rechte Bett zu lenken. Und die Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, daß ein großes Bildungsproletariat ersteht — denn Proletariat muß es zum großen Teil nach menschlicher Voraussicht bleiben. Oder was ebenso schlimm ist, wir bekommen eine Bevölkerungsschicht Halbgebildeter, die selbst für ein ökonomisch geordnetes Staatswesen ein Unglück sind, wie erst für ein Land, in dem die zukünftige wirtschaftliche Lage der Einzelnen noch so ganz im Dunkel liegt.

Wer es mit diesen Menschen, mit dem Judentum und mit der Aufgabe Deutschlands gut meint, der kann nur wünschen, daß die Kinder, die nach seinen Wünschen zu bilden noch in der Eltern und in des Staates Hand liegt, vor dem plötzlichen Wechsel bewahrt bleiben, daß das Wachstum sich mit der Langsamkeit, die dem Organismus zuträglich ist, vollzieht.

Die Gefahr, daß sie allzu lange „im Dunkel“ bleiben, ist bei einer deutschen Verwaltung recht gering.

Auch die Kinder des Cheder sind nicht vom Hause losgelöst, sie vielleicht noch weniger als irgend ein anderes Schulkind. Auch hier, oder besser hier mehr als sonst, ist die erfolgreiche Erziehung nur gegeben, wenn Schule und Haus sich die Hand reichen. Will man die Kinder religiös und sittlich erzogen sehen, sollen sie aus der ihnen angestammten Religion die Kraft für ein rechtes, dem Staate zuträgliches Wirken schöpfen, dann dürfen die Eltern nicht gezwungen werden, das Religionsgesetz, das ihnen bisher heilig war, zu brechen. Die russische Regierung, die doch sonst ihre lieben Juden nicht verwöhnte, hat ihnen im allgemeinen die Möglichkeit der religiösen Pflichterfüllung nicht erschwert. Der Russe hat — wie fern auch das Judentum dem griechisch-orthodoxen Glauben steht — Verständnis für die völlige Hingabe des Menschen an seinen Gott, er begreift, daß dem Menschen das Gebot seines Gottes, wie er es erfaßt, sein Ein und Alles ist. Der Protestantismus ist im Kampfe gegen die „Werkheiligkeit“ in der Religion erstarkt und wenn nun Einer nicht bibelkundig ist — und wer wäre das von unsern Verwaltungsbeamten hinsichtlich des Pentateuch? — so steht er völlig fassungslos vor den Schwierigkeiten, die ihm bei dem Verkehr mit den Ostjuden und deren Treue zum Religionsgesetz erwächst. Gewöhnt, etwa die Sonntagsruhe als eine soziale Einrichtung anzusehen, die je nach Bedarf auf eine Reihe von Stunden beschränkt oder ganz aufgehoben werden kann, hält er die Sabbatruhe des Juden für eine ähnliche Institution. Und er weiß nicht, daß er, wenn er eine Fabrik am Sabbat regelmäßig zu arbeiten gezwungen oder einen Wochenmarkt auf den Sabbat verlegt und dies nicht unter dem bitteren Zwang der Kriegsnot geschehen, sondern ohne jeden Grund geübt werden muß, — daß er damit Hunderte von Menschen religiös entwurzelt hat.

Trotz Oxenstierna's Wort: das Regieren ist nicht leicht. Und nun gar einer Bevölkerung gegenüber, die Einem wesens-

fremd ist. Es wäre nützlich, wenn überall bei den Verwaltungen, wie es ja G. s. d. an einzelnen Stellen der Fall ist, ein Beirat vorhanden wäre, der sie unterrichten könnte. Wahrlich, ebenso sehr im deutschen Interesse wie in dem der Juden!

Und noch eins: Soll das jüdische Haus eine Stätte echter Religiösität und rechter Sitte sein, dann darf nicht die Not in ihrer furchtbarsten Gestalt dort zu Gaste sein. Die nationalökonomische Weisheit, daß die Not die Mutter des Verbrechens ist, daß mit dem Steigen der Kornpreise die Vergehen gegen das Eigentum und die Verstöße gegen die Sittlichkeit sich mehren, ist eine uralte. Schon Salomo hat es ausgesprochen (Prov. 30, 7—9), daß aus der Armut die gleiche Gefahr der Religion und Sittlichkeit droht, wie aus dem Reichtum. Alle Nachrichten aus Litauen melden nun übereinstimmend, daß unsere Soldaten und Offiziere je nach ihrem Charakter anerkennend oder mißbilligend von der Unnahbarkeit der jüdischen Mädchen reden. Die beispiellose Not aber der Bevölkerung in der jetzigen Zeit, der Umstand, daß die kleinen Geschwister vor dem Hungertode stehen, sind eine furchtbare Versuchung für das mitleidige Herz einer Schwester, die nach dem Beispiel der Szonja in Dostojewskis „Schuld und Sühne“ ihrer Familie das Opfer dessen schuldig zu sein glaubt, was ihr höher steht als das eigene Leben. Vor dieser Not die jüdische Bevölkerung ebenso wie die der anderen Völkerschaften zu schützen, alles zu vermeiden, was sie noch vergrößert, nicht Gesetze zu erlassen, die noch so gut gemeint sind, aber oft mit einem Schlage die Erwerbsmöglichkeit ganzer Städte unterbinden, das muß eine wichtige Sorge der deutschen Regierung sein. Und auch hierfür müssen ihr jüdische Berater zur Seite stehen.

Ach, es ist ja nur die Not, die hier — wie sonst in der Diaspora allzu leicht erworbener Reichtum — die unsympathischen Züge an diesen Menschen gezeitigt hat. Das ist schon tausende Male gesagt worden, aber es muß immer wieder hinausgeschrieen werden, sonst vergessen es sogar die eigenen Glaubensgenossen. Mit dem Aufhören der Not wird sich freilich der Teil der Alten über Nacht nicht wandeln, die ein ganzes Leben im

Kampf mit den Forderungen der Rechtlichkeit haben stehen müssen, weil sie sonst eben nicht am Leben geblieben wären. Aber das neue Geschlecht wird den ungeheuren Fonds von Recht und Sittlichkeit, mit dem es aus dem intensiven Bibelunterricht genährt ist, in die Wirklichkeit umsetzen zu ihrem Glück und zum Wohl des Staates. Es gibt hochgesinnte deutsche Beamte, die das wohl verstehen. Da war ein Jude, der hatte die Bewilligung bekommen, vier Wagen auszuführen. Er fälschte den Schein auf vierzig um, fuhr dem Gesetz zuwider auf verbotenem, nicht zu kontrollierenden Wege und bestach auch einen Soldaten. Also ein ganzer Rattenschwanz von Verbrechen, wenn sie auch keinen Erfolg gehabt; denn er hatte doch nur vier Wagen ausgeführt. Seine einzige Verteidigung war: „Dreißig Jahre habe ich mich unter den Russen ernährt und nur ernähren können, indem ich falsche Wege ging. Vier Wochen sind die Deutschen hier, und ich soll mich schon geändert haben?“ Der deutsche Richter war ein weiser Mann, er sprach ihn frei. Wir verlangen nicht, daß gute Menschen über diese Bevölkerung schalten sollen, aber sie wollen weise sein. Sie sollen sich in die Vergangenheit dieser Menschen versetzen, Geduld mit ihren Schwächen haben und aus der Erkenntnis, daß fast alles Schlechte nur von außen kam und nichts aus ihren Bildungsquellen, dem jungen Geschlecht die Möglichkeit lassen, sich diese Quellen zu erschließen.

Ich habe in diesem Aufsatz als gesetzestreuer Jude gesprochen — nicht als Parteimann, nicht im Auftrage oder angeregt von irgend einer Organisation, sondern aus meiner Kenntnis dieser Juden und aus dem Bestreben heraus, daß das gesetzestreue Judentum in der großen Masse, wo es noch so fest wurzelt, erhalten bleibt. Aber ich könnte nicht anders sprechen — das ist meine innerste Überzeugung — wenn ich als nichtjüdischer Germane spräche, dem die religiöse Zukunft dieser Masse durchaus gleichgültig ist, und der ausschließlich an das Interesse Deutschlands denkt. Ein jeder weiß, daß es keiner Staatsgewalt, ja auch keiner privaten Erziehungsinstitution gegeben ist, das künftige Geschlecht unbedingt in die

erwünschte Bahn zu drängen. Was aber nach menschlichem Ermessen geschehen kann, um staatstreue Bürger, Menschen, die sich in die Verhältnisse schicken, zu bilden, sie an ihre engere Heimat zu fesseln und jede Überflutung des ursprünglichen deutschen Reichsgebietes zu hindern, das kann nur auf dem Wege geschehen, den wir vorgezeichnet.

Wie schön wäre es, wenn alle deutschen Juden die gleiche Meinung vertreten würden, wenn alle die, deren deutschvaterländische Gesinnung außer Zweifel steht, die deutsche Regierung in gleicher Weise unterrichten würden. Das ist, wie bekannt, bedauerlicherweise nicht der Fall. Aber bei Lichte besehen, ist es doch nur ein sehr kleiner Teil, der etwas völlig anderes will, und dieser kleine Teil nimmt vielleicht eine sozial hohe Stellung ein, ist beamtet und betitelt, hat aber von dem Geist des Ostjudentums keinen Hauch verspürt und weiß von seiner Art und seinem Wesen nicht mehr als jeder Nichtjude.

Der Zionismus, dessen Hauptbegründer, bedeutendste Organisatoren und literarische Vertreter ja Deutsche waren und sind, hat scheinbar ein anderes Ziel. Was er will und vor allem mit dem Ostjudentum will, ist der breitesten Öffentlichkeit bekannt geworden. Die Partei ist auch jetzt im Kriege in der journalistischen Betätigung überaus rührig; aus Gründen, die sicher den Zionisten selbst nicht lieb sind, stehen ihr auch die Spalten der nichtjüdischen Presse offen. Sie wünscht die Erziehung der Ostjuden zu überzeugten Nationaljuden. Daß sie es in der überwiegenden Masse jetzt nicht sind, jedenfalls nicht in dem Sinne, wie das moderne Nationaljudentum seinen Grundideen nach aufgefaßt werden muß, wird sie selbst nicht bezweifeln. Diesen Grundideen nach ist das moderne Nationaljudentum, da erübrigt sich für den Kenner der Literatur jedes Wort, zwar nicht irreligiös, aber areligiös. Es stellt sich grundsätzlich durchaus indifferent zur Religion. Die Erziehung in diesem Sinne wird — davon sind wir trotz aller Gegnerschaft gegenüber dem Nationaljudentum überzeugt — der Entwickelung des Staatsgedankens und der Staatstreue

zu dem Lande, in dem die Ostjuden jetzt weilen, nicht abträglich sein. Dafür sind die Zionisten aller Länder ein lebendiger Beweis. Aber daß die Zurückstellung der jetzt bei den Ostjuden alles beherrschenden religiösen Gedankenwelt hinter die der nationalen Idee geeignet ist, die religiöse Grundlage zu untergraben, dieser Meinung sind wir freilich. Davon werden wir die Zionisten nicht überzeugen können. Aber eines geben wir ihnen zu bedenken: Man hat mit Recht gesagt, daß die Idee des modernen Nationaljudentums ein Produkt der Assimilation ist, daß sie nicht organisch aus dem Judentum herausgewachsen, sondern in einer Zeit der Vorherrschaft des Nationalitätsgedankens als Nachahmung der Bestrebungen anderer Völkerschaften entstanden ist. Eine solche moderne Kulturidee kann die Menschen, die sie zu ihrem Ideal erheben, zu manchen Bestrebungen führen, zu manchen Taten hinreißen, die sie ihrem Ziele näher führen. Niemals wird sie die Kraft haben, welche die Bekenner des überlieferten Judentums befähigte, in ihrer jahrtausendlangen Wanderung einer ganzen Welt von Feinden zu widerstehen. Wollen die Zionisten die Ostjuden auch zu Nationaljuden machen, nun gut, sie werden, soweit es in ihrer Macht steht, sich auch darin nicht beirren lassen. Aber daß sie ängstlich bedacht sein müssen, der Masse die angestammte Treue zu den Formen ihrer Religion zu wahren, das liegt in ihrem eigensten Interesse. Sonst schlachten sie die Henne, die ihnen die goldenen Eier legt. Unter den durch eine überhastete und unverdaute Bildung Entwurzelten werden sie schwerlich die Männer finden, die für die Hingabe an ein nationaljüdisches Ideal ihr ganzes Selbst einsetzen möchten. Soweit wir sehen, treten daher auch die Zionisten für eine jüdische Erziehung nach alter Überlieferung ein. Es ist nur zu wünschen, daß sie bei der Durchführung denen den Vorrang lassen, die nur um der Religion willen sich darum bemühen und die daher am ehesten geeignet sind, das Werk zur rechten Vollendung zu bringen.

Aber auch unter den liberalen Juden Deutschlands haben die Männer, die die Ostjuden germanisieren oder polonisieren

wollen, nur eine kleine Gefolgschaft hinter sich. In ihren Kreisen selbst sind andere Stimmen laut geworden. Ich möchte hier nur ein Beispiel bringen, das wie jedes Beispiel nichts beweist, aber die gegnerische Anschauung hell beleuchtet. Ein Vorkämpfer der jüdisch-liberalen Bewegung, einer der Rabbiner, welcher die bekannten „Richtlinien“ nicht nur unterzeichnet, sondern sie mit radikaler Betonung verfochten, hat nicht nur privatim, sondern in der Sitzung der „Jüdisch-Osmanischen Gesellschaft“ erzählt, wie sehr er umgelernt. Daß die Ostjuden im wesentlichen bleiben wie sie sind, darauf beruhe, meinte er, die Zukunft des Judentums. Für diese liberalen Juden bedeutet die in ihren Heimatsländern verbleibende Masse der überlieferungstreuen Juden im Osten ein Doppeltes. Ein Schutz gegen die Überflutung der westeuropäischen Judenheit durch Menschen, die anders sind als sie. Denn diese Westeuropäer wollen bleiben, was sie sind, liberale Juden, und in ihrem Denken und Handeln, in ihrer Betätigung in der Gemeindeverwaltung, von den Fremden nicht beeinflußt und majorisiert werden. Aber das Ostjudentum soll zugleich der Jungbrunnen sein, aus dem für die durch Abfall und völlige Assimilierung verloren gehenden Elemente neue Kraft dem westeuropäischen Judentum zuströmt.

Das sollte ausgesprochen werden. Vielleicht findet das Wort bei diesem und jenem doch eine gute Statt.

* * *

Ich habe mich schwer dazu entschlossen, zur Ostjudenfrage das Wort zu nehmen. Der beste Beweis dafür ist, daß es so spät geschieht. Aber nachdem die jüdische Presse fast überhaupt kein anderes Thema mehr kennt und auch die nichtjüdische Presse davon widerhallt, wäre es doch zu seltsam erschienen, wenn diese Blätter kein Wort darüber hätten verlauten lassen.

Ich bin nicht „viermal mit der Bahn durch das europäische Rußland gefahren“, nicht ein einziges Mal. Aber seit vierundeinhalb Jahrzehnten lebe und webe ich in der Gedanken-

und Gefühlswelt des Ostjudentums, sind Ostjuden jeden Standes und jeder Bildungsstufe täglich Gäste in meines Vaters und in meinem Hause gewesen. Viele haben Monate, manche Jahre hindurch täglich bei mir geweilt. Ich glaube ihre Tugenden und Schwächen zu kennen und, soweit es einem Menschen möglich ist, ihre Gesinnungen und ihre Bestrebungen erfaßt zu haben. Meine Kenntnis habe ich mir wirklich nicht im Kaffeehaus, im Lesezimmer oder in der Vereinsversammlung angeeignet. Und doch komme ich mir so lächerlich vor, daß ich es versucht, diese Welt mit ein paar Federstrichen zu skizzieren, erscheint es mir als eine ungeheure Anmaßung, der Wortführer einer Bevölkerungsschicht zu sein, in der soviel wahre Kultur, soviel Geist, soviel Wissen ist. Und darum ist mein letztes Wort an die, welche es angeht: Man höre die Ostjuden selbst! Der Druck der früheren Regierung, der Mangel an Organisation, das Fehlen einer rechten Gemeindeverwaltung, der Umstand, daß die sozial hochstehenden, wirtschaftlich gut gestellten und gebildeten Elemente freiwillig oder unfreiwillig den Russen gefolgt sind, hat die Reihen der berufenen Vertreter gelichtet. Aber auch jetzt sind in den okkupierten Ländern Männer zu finden, die wissen, was ihren Brüdern nottut. Freilich, eins darf dabei nicht vergessen werden, daß gerade den Gesetzestreuen dadurch, daß die Autoritäten unter den Rabbinern das Studium fremder Sprachen vernachlässigt haben, rein äußerlich die Verständigung mit der deutschen Verwaltung erschwert ist. Es wäre ein bitteres Unrecht, wenn sie auf Grund dieses rein äußerlichen Momentes in den Hintergrund gedrängt würden. Hier müssen die Gesetzestreuen Deutschlands die Vermittelung übernehmen. Sie sind ja nicht mehr als Dolmetscher der ureigensten Wünsche jener Vertreter der großen Masse des Ostjudentums. Die deutsche Regierung soll alle hören. Dann mag sie selbst entscheiden.

Diese Entscheidung wird letzten Endes Gott leiten — man darf doch auf diesen Blättern noch den lieben Gott erwähnen? In der jüdischen Presse sind wir seinem Namen bei

der Erörterung der Ostjudenfrage selten begegnet. Wir Menschen müssen raten und tun, was in unseren Kräften steht. Aber Gott — das steht uns unumstößlich fest — wird diesen Hauptstamm seines erwählten Volkes nicht verlassen. Vielleicht gehen sie noch größeren Leiden entgegen, vielleicht sollen sie, wie das immer mit den „Knechten Gottes" geschah, noch mehr geläutert werden im Schmelztiegel der Prüfungen. Nur eins steht fest: sie werden sein und bleiben, wenn von allen Völkern, die sie bedrängt und bedrängen werden, die letzte Erinnerung geschwunden ist. J. W.

Welt- und Lebensanschauung in Ibsens „Kaiser und Galiläer".

Von Gabriel Knoller, Berlin.

In dem Aufsatz „Bibel und Dichtung" (Jeschurun II, S. 559 ff.) setzt sich Herr Dr. L. Deutschländer mit denjenigen auseinander, die in jeder vergleichenden Gegenüberstellung von Aussprüchen der Bibel und Gedankengängen der profanen Dichtung eine Entweihung der Heiligkeit der Bibel sehen. Über diese Anschauung soll hier nicht gestritten werden, wenn wir uns auch durchaus zu den Ausführungen des erwähnten Aufsatzes bekennen. Aber in jener Frage handelt es sich ja nur um das Recht, aus eigenem Antrieb den biblischen Motiven in der nichtbiblischen Literatur nachzugehen, die Beziehungen erst aufzusuchen. Viel einfacher liegt aber die Frage, wenn in der modernen Poesie Probleme der Religion recht eigentlich zum Inhalt der Dichtung gemacht werden. Zu der dichterischen Behandlung dieser Probleme Stellung zu nehmen, erscheint umsomehr Pflicht, als die Dichtung, zumal wenn sie auf den „Brettern, die die Welt bedeuten" uns entgegentritt,

von starker Wirkung auf die Hörer ist. Die jetzt viel besuchte und besprochene Aufführung von Ibsens „Kaiser und Galiläer“ in Berlin dürfen wir wohl zum Anlaß nehmen, die dort „gepredigte“ Welt- und Lebensanschauung vom jüdischen Standpunkt aus zu beleuchten. Im Rahmen dieses Aufsatzes können wir natürlich nur einen kleinen Ausschnitt geben.

Der rechte Stoff für ein Drama ergibt sich eigentlich nur dort, wo es sich um einen Willenskonflikt handelt. Mag nun der Wille zweier Charaktere miteinander kämpfen oder im Herzen eines einzelnen der Streit zwischen Wunsch und Willen toben, immer ist der Konflikt der Lebensnerv des Dramas. Selbst die Definition des Dramas, die verlangt, daß eine große Aufgabe auf die Schultern eines Menschen gelegt wird, der zu schwach ist, sie zu lösen, besagt nichts Anderes. Hier kämpft der Wille gegen die übergroßen Hemmungen, die das Schicksal ihm in den Weg wirft, oder gegen den Mangel an Kraft, die Hemmungen zu überwinden.

Schiller, Goethe und auch die Nachfolger der Romantiker und Schicksalstragöden haben sich nicht damit begnügt, einen solchen Konflikt psychologisch zu vertiefen und zu begründen und mit dem Schmuck der dichterischen Kraft auszustatten. sie haben auch eine Idee im Drama betont, ohne Schaden für seinen Wert im Allgemeinen, aber gewiß nicht zur Hebung der künstlerischen Wirkung. Besonders kränkeln in künstlerischer Beziehung Ibsens Dramen an der Idee; und doch ist sie es gerade, die ihnen die große Bedeutung gibt.

Die Gesamtheit der Ibsen’schen Dramen bildet ein Ganzes, das eine eigene Auffassung von Welt und Leben enthält. Die Form des Philosophierens fehlt nur dem Ausdruck, vielleicht auch die strenge logische Konsequenz dem Inhalt dieser Philosophie. Am umfassendsten von allen Werken Ibsens gibt „Kaiser und Galiläer“ seine Anschauungen wieder, wozu es auch durch seinen historischen Inhalt am meisten geeignet ist.

* * *

In die Mitte des vierten Jahrhunderts, in die Zeit der Regierung des Kaisers Konstantios führt das Drama. Julian, des Kaisers Vetter, glaubt sich berufen, die Zwietracht unter den Christen zu schlichten und „die Welt zu säubern“, weil eine Erscheinung seines Freundes, Agathon, ihn als den Mann bezeichnet hat, der „in die Höhle hineingehen und mit dem Löwen kämpfen soll“. Heimlich reist er nach Athen, wo er den Weisheitslehrer Libanios, in dem er „den Löwen“ sieht, aufsucht, um sogleich, von seinem geistigen Tiefstand enttäuscht, nach Ephesos zum Mystiker Maximos zu gehen, der mit übermenschlichen Mächten in Verbindung stehen soll.

Bald gerät er unter den Einfluß dieses Gelehrten. Eine Stimme, die ihm auf Maximos Beschwörung hin zuruft: „Du sollst das Reich fest begründen!“, ihm aber nur zweideutige Antworten gibt, als er näher forscht, welches Reich es sei, legt Julian nach seiner Eitelkeit aus, und als ein Bote ihm den Purpurmantel der Caesarenwürde reicht, mit dem Auftrag, den Gallieraufstand zu unterdrücken, und ihm zugleich die Hand der schönen Helena, der Schwester des Kaisers, zusichert, greift er trotz der Warnung seiner Glaubensgenossen zu. Selbst Maximos fragt: „Gewählt trotz Zeichen gegen Zeichen?“

Julian erkämpft den Sieg und erweckt schon dadurch Mißtrauen bei Hofe. Er wird abberufen. Seine Gattin, Helena, die Julian einen Sohn gebären soll, wird vergiftet und gesteht im Tode, mit einem Priester Ehebruch getrieben zu haben. Julians Vertrauen zum Christentum, dessen Anhänger solcher Verbrechen fähig sind, schwindet. In einer „Antoniusrede“ reißt er das Heer dazu hin, ihn zum Kaiser auszurufen. Die letzte hemmende Kraft verliert sein schwankendes Gewissen, als Helena zur Heiligen erhoben wird, und Maximos ihm erklärt, wie die Religion, der eigentlich die Christen doch nicht folgen, die Freiheit und den Erfolg behindere. Mit den Worten: „Frei, frei! Mein ist das Reich!“ tritt er unter die Soldaten, um sie gegen Rom zu führen.

Konstantios stirbt, bevor es zu einem Zusammenstoß kommt. Jetzt will Julian, als Kaiser, die Götter Griechenlands

wieder erwecken, denn sie haben ihm zum Siege verholfen und nicht der hemmende Gott seines Kinderglaubens. Dabei wird seine Toleranz, die er allen gegenüber versprach, allmählich zum Haß gegen die Christen, denen die Überzeugung kein Nachgeben erlaubt. Er wird ihr grausamster Verfolger. Sie aber werden immer fester in ihrem Glauben, die Parteien schwinden, und Julian muß erkennen, daß der Galiläer mächtiger ist als er. Die Erwägung, daß sein Auftreten als Gott dem Galiläer die Macht gab, treibt ihn dazu, auch sich als Gott verehren zu lassen, um so das Reich der geeinten Schönheit und Wahrheit zu gründen. Das Glück verläßt ihn aber auf dem Feldzug gegen die Perser. Er wird in der Schlacht von einem Christen verwundet und stirbt, während der Christ Jovian nach siegreicher Schlacht zum Kaiser ausgerufen wird.

I.

Die Weltanschauung.

Durch die Grundzüge dieser groß angelegten Handlung geht eine gewisse logische Konsequenz. Doch auch unvorhergesehene scheinbar nicht motivierte Ereignisse spielen sich ab. Sie finden zum größten Teil ihre Erklärung in einer Rolle, die von einer unsichtbaren Macht gespielt wird, von der Weltleitung. Wenn Ahnungen eintreten und Prophezeiungen ausgesprochen werden, die bald ihre Bestätigung finden; wenn ein Tempel einstürzt, und dies Julian hindert, ihn zu betreten, nachdem der Kaiser von einem christlichen Priester gewarnt worden ist, er solle es nicht tun, wenn Jovian die Meldung von dem mißlungenen Versuch, den Tempel zu Jerusalem aufzubauen, gerade in dem Augenblick bringt, da Julian behauptet, mit dem Aufbau dieses Tempels die Lügen früherer Propheten zu beweisen, so ist es klar, daß eine überirdische Gewalt vorausgesetzt ist, die lenkend eingreift. Es mag sein, daß Ibsen selbst an eine solche Weltleitung geglaubt hat.

Die mystischen Scenen dagegen, in denen Maximos eine große Rolle spielt, sind nur dichterische Mittel, um die Gedanken des Dichters möglichst eindrucksvoll für den Zuhörer zu formen.

Die Gedanken selbst aber stimmen mit den übrigen dramatischen Mitteln überein, denn auch aus ihnen geht hervor, daß die ganze Geschichte der Menschheit in ihrer aufwärtsstrebenden Entwicklung durch etwas Höherstehendes beeinflußt wird und nach einem ganz bestimmten Plan sich abspielt. Dieser wird durchgeführt, indem jedem Menschen eine Aufgabe zugewiesen wird. Vielleicht werden die großen Fortschritte in der äußeren und seelischen Kulturgeschichte immer durch ein und denselben Menschen bewirkt, der nur in anderer Gestalt wieder auftritt, aber immer stärker, immer vollkommener, wie es Julian sich vorstellte, der auch in sich den wiedererstandenen Adam sah und durch ein „reines Weib“ die Vollkommenheit zu erlangen hoffte.

Adam, Moses und der Galiläer kämpften im Sinne der Weltleitung und der ihnen zuerteilten Aufgabe. — Die große Bewegung, die der Galiläer hervorgebracht hat, ist von der Weltleitung beabsichtigt. Sie hat gerade die jüdischen Gedanken, wenn auch zum Teil verändert, in die Welt getragen, so sehr man sich auch weigert, zuzugestehen, daß die Ethik der christlichen Religion zum größten Teil ein Erbstück der jüdischen ist. —

Andere wiederum kämpften gegen den Willen der Weltleitung. Diese beschwört Maximos in einer Scene, in der zwei Geister erscheinen, die sich durch ihre Worte als Kain und Judas Ischariot darstellen. Julian will auch den dritten „Eckstein unter dem Zorn der Notwendigkeit“ sehen, doch er erscheint nicht, denn er lebt noch oder ist noch nicht geboren. Julian merkt nicht, daß er es selber wird, wenn auch er sich gegen seine Aufgabe auflehnt.

Dabei kann es ihm ebensowenig gelingen, wie Kain und Judas Ischariot, denn die Aufgabe, die ihm einmal zugewiesen ist, muß er lösen. Das deutet die Geisterstimme, die ihm seinen Beruf auf Erden verkündet, auch an. Julian sieht eine Gestalt und fragt:

Warum wurde ich?
Die Stimme: Um dem Geist zu dienen!

Julian: Was ist meine Tat?
Die Stimme: Du sollst das Reich fest begründen!
Julian: Welches Reich?
Die Stimme: Das Reich!
Julian: Und auf welchem Wege?
Die Stimme: Auf dem der Freiheit.
Julian: Rede aus! Welches ist der Weg der Freiheit?
Die Stimme: Der Weg der Notwendigkeit.
Julian: Und durch welche Macht?
Die Stimme: Durch den Willen!
Julian: Was soll ich wollen?
Die Stimme: Was Du mußt.

Die Aufgabe Julians verkündet eigentlich schon Agathon im ersten Akt, nämlich, das Christentum zu einigen und die „Welt zu säubern“. Hier bleibt es aber unklar, ob er das alte Reich festigen oder ein neues begründen soll. Julian deutet es falsch. Und wie er die schöne weltliche Helena zur Gattin erwählt, anstatt seinem innersten Gefühle folgend Makrina, so kehrt er auch zu den Göttern Griechenlands zurück, anstatt das Christentum in reiner Form herzustellen! Doch gegen seinen Willen löst er die ihm erteilte Aufgabe und geht dann von der Notwendigkeit zertreten unter, ohne die selbst gesteckten Ziele erreicht zu haben. Das Christentum ersteht gerade durch die Verfolgung seiner Anhänger neu, so daß der fromme Basilios zu der Ansicht kommt: „Kaiser Julian war uns eine Zuchtrute — nicht zum Tode, sondern zur Erhebung“. Und am Totenbett Julians klagt Maximos erbittert: Warst Du auch dieses Mal nicht der Rechte — Du Schlachtopfer der Notwendigkeit? Was ist es Wert zu leben? Alles ist Spiel und Tand. — Wollen heißt wollen müssen.“

Maximos, wie der Geist, den er einst vor Julian heraufbeschwor, beziehen das „Wollen“ und „Müssen“ auf den faktischen Erfolg, sonst könnten ihre Erfahrungen sie nicht zu dem Satze führen: „Wollen heißt wollen müssen! Denn Julian hatte einen vollkommen eigenen Willen, bei dem zwar menschliche Affekte, aber nicht wunderbare übermenschliche Einflüsse, in gewissen Grenzen mitbestimmend waren, doch der Erfolg war ein Muß.“

Man sieht hier den Versuch Ibsens, die Vorausbestimmung mit der Willensfreiheit in Einklang zu bringen: Irgend eine Aufgabe — welche ahnt der Mensch nur — hat ein jeder. Diese Aufgabe wird auch von ihm gelöst, und zwar „auf dem Wege der Freiheit, der der Weg der Notwendigkeit ist." Denn es steht dem Menschen frei, im Sinne der Lösung oder ihr entgegen zu wirken; der Erfolg ist derselbe. Die Geisterstimme empfiehlt aber Julian, das zu wollen, was er muß. Glücklich nämlich, wer seine Aufgabe erkennt und ihr treu bleibt, weh' dem, der sich ihr entziehen will.

Doch gerade das Erkennen erfordert eine ganz besondere innere Disciplin, die Julian fehlt, sonst wäre er nicht wie Kain und Judas Ischariot „verlockt" worden. Makrina hat recht, wenn sie sagt: „Das Geheimnis der Erwählung ist furchtbar!" Wäre aber die Erwählung des einzelnen, wäre seine Aufgabe ihm kein Geheimnis, wüßte er, wo er mit dem Erfolge ginge, so wäre es mit der Willensfreiheit zu Ende.

Wie hoch Maximos den Wert der Willensfreiheit und den Willen an sich einschätzte, zeigen seine Worte: „jenen Tag, da er — wie es in den jüdischen Schriften heißt — seine Hand ausstreckte und schied das Licht von der Finsternis, Wasser von Land, an jenem Tag stand der große schaffende Gott auf dem Gipfel seiner Macht. Aber mit dem Menschen entstand der Wille auf Erden".

Dieser kühne Ausspruch erinnert an die Erzählung im Talmud: (Baba mezia 59b) Rabbi Elieser, der gegenüber einer (starken) Majorität seinen Standpunkt in einer Streitfrage für den rechten hält, ruft überirdische Zeichen zu Hilfe, um sein Recht zu beweisen. Die Wand soll sich neigen und so für ihn sprechen. Es geschieht so, doch Rabbi Josua, sein Gegner, verharrt bei seiner Ansicht und mit ihm die Majorität. Da ruft Elieser: „Eine göttliche Stimme soll entscheiden." Sie ertönt und spricht für ihn. Doch R. Josua entgegnet: Die Thora ist nicht mehr im Himmel, sie gehört den Menschen und nach ihr hat die Majorität zu entscheiden!" Und R. Elieser, der sich nicht fügen will, wird in den Bann getan.

Auch die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters suchen zum großen Teil den Konflikt, der sich aus den beiden Forderungen: der Allmacht Gottes auf der einen Seite, auf die alles in der Welt, auch die Handlungen des Menschen zurückgehen müssen, und der Willensfreiheit des Menschen auf der anderen Seite ergibt, dadurch zu lösen, daß sie erklären, Gott habe seine Allmacht zugunsten der menschlichen Willensfreiheit beschränkt.

Und so ist auch bei Ibsen die Willensfreiheit des Menschen eigentlich eine freiwillige Machtbeschränkung ihres Schöpfers, die seiner Allmacht aber dennoch keinen Abbruch tut, eben weil sie gewollt ist. Sie ist vielmehr ein besonderes Zeichen der Allmacht des Schöpfers, weil er über diesen willensfreien Menschen seine Herrschaft ausübt, und die Menschheit sicher und durch keine Willensmacht gehindert zu ihrem Ziel hinaufführt.

II.

Die Lebensanschauung.

Welches das Ziel ist und in welcher Richtung sich nach Ibsen der Fortschritt in der Menschheitsgeschichte bewegt, zeigt die Antwort, die Maximos auf die Frage Julians: „Welches ist das Reich?", nämlich das Reich, das er fest begründen soll, gibt. Er erwidert:

Es gibt drei Reiche. — Zuerst jenes Reich, das auf dem Baum der Erkenntnis gegründet ist, dann jenes Reich, das auf dem Stamm des Kreuzes gegründet wurde. Das dritte ist das große Reich des Geheimnisses, das Reich, das auf dem Baum der Erkenntnis und auf dem Stamm des Kreuzes zusammen gegründet werden soll, weil es beide haßt und liebt und weil es seine Lebensquellen im Haine Adams und auf Golgatha hat".

1. Das erste Reich ist das Reich der Schönheit, das in den Hellenen seine markantesten Vertreter hat. Ihnen galt das Schöne soviel, weil sie in ihm eine ausreichende Grundlage für das vollkommene Glück sahen; auch das Gute wurde nur geschätzt, wenn es schön war. Das Gefühl ist also in diesem Reiche das Entscheidende und nicht die Vernunft. Die Bürger dieses Reiches betrachten daher alles mit naivem unkritischem

Auge; sie gelangen zur Vielgötterei, in dem sie alles, was sie in seinem innersten Wesen nicht begreifen, die ganze Natur beseelen.

Die Grenze zwischen einem derartigen Polytheismus und dem Pantheisums ist kaum vorhanden, denn schließlich bereitet sich über das Wesen des ganzen Welteninhalts ein undurchdringliches Geheimnis und es lebt kein Mensch, der in die Tiefen seiner eigenen Seele zu dringen vermag. Dazu kommt, daß die Selbstvergötterung, die der Pantheismus in sich birgt, sehr verlockend ist, weil es hier keine Seelenkämpfe gibt, weil „erlaubt ist, was gefällt": „So kann Julian den Anhängern dieses Glaubens zurufen: „Ja, Eure Götter . . . . hindern nichts, sie hemmen keinen; sie geben dem Menschen Raum zum Handeln. O dies griechische Glück, sich frei zu fühlen!" — Und später mit einem Ausdruck von Sehnsucht: „O diese Wahrhaftigkeit des Willens!"

Eine Sünde gibt es kaum in diesem Reich des uneingeschränkten Willens, nur das Häßliche ist sündhaft. Julian fragt einmal: „Sage mir, — warum war die heidnische Sünde so schön? Und als ihm gesagt wird, sie wäre nicht schön gewesen, man hätte nur schön von ihr gesprochen, da fährt er fort: „War Alcibiades nicht schön, wenn er im Feuer des Weines wie ein junger Gott durch die Gassen Athens zur Nachtzeit stürmte? Was er nicht schön in seinem Trotz, wenn er Hermes verhöhnte und an die Türen der Bürger pochte — wenn er ihre Frauen und Töchter herbeirief, während die Weiber drinnen bebten und in seufzendem, atemlosen Schweigen sich nichts anderes wünschten, als daß — . . . . War nicht Socrates schön beim Symposion? Und Plato und all die andern schwelgenden Brüder! Und doch begingen sie Dinge, welche jene christlichen Halbschweine dort vor Gott abschwören würden, wenn sie jemand dessen beschuldigte. Und denke Dir ferner Ödipus, Medea, Leda — . . . . . Und betrachte unsere heiligen Schriften, die alten wie die neuen. War die Sünde in Sodom und Gomorha schön? Rächte nicht Gottes Feuer, wovor Socrates nicht zurückwich?" —

Als später in der Beschwörungsscene Maximos Tänzerinnen und Flötenspieler auftreten läßt und Julian zuruft: „Sieh, sieh, dort die schönen Glieder im Spiel!“ und der Prinz sich verwundert, daß er in diesem Sinnentaumel die Stunde der Verheißung begehen soll, ruft ihm der Mystiker zu: „Die Sünde ist nur in Deinem Sehen des Sündigen.“ Auch dieser Spruch ist, selbst wenn er an seiner Stelle im Drama vielleicht nicht die Bedeutung hat, als ein Charakteristikum des ersten Reiches anzusehen, in dem es nur eine subjektive Sünde gibt, weil das eigene Gefühl entscheidet, was schön ist und daher nur das immer individuell verschiedene Gefühl das Häßliche als Sünde erkennt.

2. Die objektive Sünde konnte erst durch eine Offenbarung der Menschheit werden und mit dieser Offenbarung entstand das zweite Reich. Hier triumphiert der Inhalt über die Form, der Geist über das Gefühl, das Gute über das Schöne. Und nicht der eigene Wille entscheidet, was gut ist, sondern der Platz, den jede Handlung in der Entwicklung der gesamten Menschheit einnimmt. In diesem Reiche heißt es: „Unrecht leiden ist besser, denn Unrecht tun.“ Das Leben gehört nicht mehr dem einzelnen, sondern hat nur Wert im Zusammenhang mit der umgebenden Welt in dem Wirken für sie. Der Egoismus muß dem Altruismus weichen. Und diese Forderung greift überall hemmend ein. So ruft Julian aus: „O, er ist entsetzlich, dieser rätselvolle — dieser schonungslose Gottmensch! Überall, wo ich vorwärts wollte, trat er mir groß und streng in den Weg mit seiner unbedingten, unerbittlichen Forderung.“

Daher sind die Anhänger dieser Lehre „hohläugig“, „bleichwangig“, „verzagt“ und „unbrauchbar“ zu großen Taten. Und die Schuld gibt Julian dem Dualismus von Körper und Geist, die einander bekämpfen und nie Frieden schließen können. Der Geist kann nur auf Kosten des Gefühls siegen, und in diesem Reich der Wahrheit soll er siegen. Julian sehnt sich darum zurück zum Hellenentum.

Als es ihm aber nicht gelingt, dieses zu beleben, deutet ihm Maximos den Grund seines Mißerfolges an: „Du hast den

Jüngling wieder zum Kinde umschaffen wollen, des Fleisches Reich ist vom Reich des Geistes verschlungen.“

Gewiß sind die Anforderungen, die das Leben an den „Jüngling“ stellt, weit größer, als die Pflichten des Kindes, von denen man kaum sprechen kann. Und wie beim Erklimmen eines Berges die Schwachen und Energielosen blaß und verzagt zurückbleiben und nicht den Gipfel erreichen, so sind es auch im zweiten Reiche viele, die den Forderungen erliegen, die erfüllt weit größeres Glück bringen als die kampflos erreichbaren Ziele des ersten Reiches. Der Weltenwille hat also mit der Offenbarung und ihren unbedingten Forderungen mit all den Zweifeln, die sie erregt, durch Moses und die Juden die Reifung des Kindes zum Jüngling vorbereitet, wenn auch erst zur Zeit des Galiläers die Zeit der Reife für die Menschheit dämmerte.

3. Der Messias ist aber im Galiläer noch nicht erschienen. Er wird erst kommen und das dritte Reich gründen. Julian fragt Maximos: „Wer wird siegen, der Kaiser oder der Galiläer?“ Darauf entgegnet ihm dieser: „Beide werden untergehen, der Kaiser und der Galiläer, ... wenn der Rechte kommt.“ Julian: „Und wer ist der Rechte?“ Maximos: „Er, der sowohl den Kaiser als den Galiläer verschlingen wird.“ Julian: „Du lösest das Rätsel mit einem noch dunkleren.“ Maximos: „ . . . . Ich sage, sie werden beide untergehn, aber nicht vergehn. Geht nicht das Kind unter im Jüngling und der Jüngling wieder im Mann? Aber weder das Kind noch der Jüngling vergehn. . . . . . Du weißt, ich habe niemals gebilligt, was Du als Kaiser unternommen hast. . . . . . O, du Thor, der Du das Schwert gegen das Werdende gezogen hast — gegen das dritte Reich, wo der Zweiseitige herrschen soll! . . . . . Das Judenvolk hat einen Namen für ihn. Sie nennen ihn Messias, und warten auf ihn.“ Der Begründer dieses Reiches muß also in sich die Forderungen der beiden ersten erfüllt und vereint tragen. In ihm muß das „Fleisch“ „Geist“ und der „Geist“ „Fleisch“ geworden sein, in ihm müssen Wunsch und Wille zusammenfallen. Die Wünsche des Fleisches

müssen dem Willen des Geistes entsprechen, so daß sie sich nicht zu bekämpfen brauchen. Schon darin liegt, daß er Gott möglichst ähnlich sein muß, und Maximos zitiert auch wiederholt die Worte Platos: „Nur ein Gott kann über Menschen herrschen." Denn ein menschlicher Kaiser kann nicht die Seele lenken und kann nicht über den Willen herrschen, er kann es höchstens über die Tat.

Unter dem Messias werden die Menschen „Gott-Menschen" werden. „Die Menschen brauchen nicht mehr zu sterben, um als Götter auf Erden zu leben." Schönheit und Wahrheit, die Maxime der früheren Reiche werden nicht untergehen, sie werden sich in diesem Reiche friedlich einen, und von seinem Begründer wird die Geschlossenheit des Wesens, die innerliche Einigkeit, auf die Menschen übergehen.

Es wäre aber gewiß verfehlt, zu meinen, daß dieser „Gott-Kaiser" die hohen Glücksschätze, die das dritte Reich in sich birgt, seinen Bürgern verschwenderisch in den Schoß schütten wird. Wie der Fortschritt, den das Wahrheitsreich brachte, die Forderung entsprechend seiner Glücksbereicherung steigerte, so wird das Reich der Vollkommenheit — als gälten auch hier die Naturgesetze der Mechanik —, einen noch größeren Aufwand von Seelenkräften heischen. Und wenn der Messias die neue Offenbarung mit ihren Forderungen wie eine Fahne zum höchsten Glückesgipfel vorantragen wird, so werden zunächst gewiß nicht wenige am Wege liegen bleiben und nicht folgen können.

Darum bedeutet aber auch das zweite Reich die beste Vorschule für das Bürgerrecht im dritten und darum geht auch nicht das Reich der Ästhetik, sondern der Ethik dem Reich der Vereinigung beider Werte unmittelbar voran. Wenn die Sittlichkeit fest begründet ist, so kann sich die Schönheit leichter zu ihr gesellen, während eine noch so stark durchgebildete Ästhetik nie imstande sein wird, die Ethik zur rechten Geltung zu bringen.

* * *

Es würde zu weit führen, wollten wir nun im Einzelnen hier den Beziehungen der von Ibsen entwickelten Ideen zu denen der jüdischen Religion nachgehen. Dem denkenden Leser ergeben sie sich ohne weiteres. Und wer S. R. Hirsch's „Judentum und Hellenismus“ (Ges. Schriften I 9) gelesen und wem der in dieser Zeitschrift jüngst erschienene Aufsatz: „Wider den Ästheticismus“ (Jeschurun II 11) gegenwärtig ist, der wird erstaunt sein über die Verwandtschaft der hier vom nichtjüdischen Dichter ausgesprochenen Gedanken mit denen der jüdischen Autoren.

Die Jeschiwoth in Rußland.

Von Rabbiner J. Weinberg, Pilwischki.

(Schluß).

Allein der Gründung der Jeschiwa zu Woloschin lag nicht allein der positive Zweck der Verbreitung der Thorakenntnis zugrunde, sondern auch ein anderes, mehr negatives Bestreben — die Jeschiwa sollte als Bollwerk gegen den aufstrebenden Chassidismus dienen, der sich gerade zu jener Zeit durchzusetzen begann. Der Chassidismus als geistige Bewegung ist auf dem wankenden Boden des in Niedergang und Auflösung begriffenen Wirtschaftslebens entsprungen [1]. Die gleichzeitig wachsende Verarmung des talmudischen Denkens und der überhandnehmende theoretische Rationalismus ließ ein tiefempfundenes Bedürfnis nach jener mystisch-poetischen Geistesströmung aufkommen, die ja den innersten Kern des Chassidismus bildet. Im Midrash zu Schir-Haschirim finden wir folgende Betrachtung in Anknüpfung an den Bibelvers „כי חולת אהבה אני“: „Ehemals, als noch die Pruta häufig war, trug alles

[1]) Vgl. Dubnow העתיד: מבוא לקורות החסידות

Volk nach Mischna und Halacha und Agada Begehr; jetzt, da die Pruta selten geworden ist und uns die Knechtung krank gemacht hatte, möchten wir nur noch Worte des Segens und des Trostes vernehmen". Der Chassidismus ist in einer schweren Stunde entstanden, als die „Pruta selten wurde" und das Joch der „Knechtung" schwer auf unserem Volke lastete. In seiner Niedergeschlagenheit bedurfte der Jude der Verheißung und des Trostes, die verstandsmäßige Halacha vermochte dieses Bedürfnis nicht zu befriedigen. Da kam der Chassidismus mit seinem mystischen Zauber und überirdischen Glanz und erlöste ihn von jeglichem irdischen Leid. In jene intellegible Welt („עולם האצילות") reichte der Arm des Feindes nicht, dort war Leid in Freude, Fluch in Segen verwandelt. So war der Chassidismus in seiner ersten Blütezeit einem durchaus natürlichen und darum berechtigten seelischen Bedürfnis entsprungen, einem Bedürfnis, dem sonst keine Befriedigung werden konnte. Er war — man darf es getrost behaupten — die rettende Zuflucht für das in den gefahrvollen Stürmen jener Zeit im Lebensmeer treibende Schifflein des jüdischen Geisteslebens.

Allein früh genug hat der Chassidismus sich ins Uferlose verloren. Unbefriedigt von einer bescheideneren Rolle, strebte er danach, das gesamte religiös-geistige Leben zu beherrschen. Worauf der Chassidismus nunmehr hinausging, war nicht weniger als das Bestreben, die Erbschaft des talmudischen Judentums anzutreten. Der Gaon von Wilna, dieser große Kämpfer für die Überlieferung, für das geschichtliche Judentum, erblickte in der neuen Richtung eine Gefahr [1]) für den Bestand dieses Judentums. Dem geschichtlichen Judentum ist der logische Geist immanent. Seine logische Kraft

[1]) Der Verfasser dieses Aufsatzes will damit keineswegs ein persönliches Urteil abgeben, sondern ausschließlich die Auffassung des Gaon begründen. Der Chassidismus hat sich in der neueren jüdischen Geschichte als eine Stärkung des jüdischen Geistes erwiesen. Das Talmudstudium selbst erfährt durch viele Chassidimrabbis, namentlich durch die Rabbis von Gora und Ljubawitsch, eine große Förderung.

ist es, die in hohem Maße das Geheimnis seiner Dauer in sich trägt. Unser Glaube, daß „diese Thora keine Änderung erfahren und es keine andere Lehre geben werde“, wurzelt in der Erkenntnis, daß unserer Thora eine *logische Notwendigkeit* innewohnt. Die logischen Grundsätze aber erfahren keine Wandlung. Dagegen ist das *Irrationelle* ein Kind des Augenblicks, der momentanen Eingebung. Die Wandelbarkeit und Veränderung liegt in seiner Natur und in seinem innersten Wesen begründet. Wie sollte nun einer Richtung stattgegeben werden, die darauf hinausging, die vernunftgemäße Thora durch den irrationellen Chassidismus abzulösen? — Freilich sind auch dem geschichtlichen Judentum wichtige Elemente des Chassidismus immanent, wie überhaupt jeder Religion ein mystisches Element innewohnt. Jede echte und tiefe religiöse Gesinnung ist mystisch gerichtet, ja, man darf sagen, daß der Mystizismus den Lebensnerv der Religion bilde. Der Gaon von Wilna war selbst Kabbalist von Bedeutung, und mit fortschreitendem Alter bildete die Geheimlehre („חכמת הנסתר“) sein Lieblingsstudium. Allein er ließ sie eben nur als Element und Bestandteil des Judentums gelten, soweit sie ein natürliches Bedürfnis der religiös gestimmten Seele befriedigen wollte. Er trat aber der neuen Bewegung mit größter Entschiedenheit entgegen, als sie sich anschickte, das gesamte religiöse Leben unter ihre Herrschaft zu bringen und zu einer öffentlichen Macht zu werden. Die neue Richtung durfte nur einen Teil des Judentums bilden, aber nicht *das* Judentum. Anfangs bediente sich der Gaon im Kampfe gegen den Chassidismus der alten Waffe der חרמות ונידוים, also gleichsam „dem Egypter seine Lanze raubend“ ... Der Versuch, den Mystizismus mit mystischen Waffen zu bekämpfen, hatte keinen Erfolg, im Gegenteil, der erste erfuhr durch diesen Kampf eine Stärkung. Dann aber holte der große Kämpfer aus der Rüstkammer des alten Judentums die erprobte und bewährte Waffe hervor: das logische Denken! Auf Veranlassung des Gaons wurde die *Jeschiwa* zu *Woloschin* durch seinen Schüler Rabbi *Chajim* ins Leben

gerufen, wo das talmudische Studium im Geiste des auf gesunder logischer Grundlage basierenden "פשט„ betrieben wurde, während der übliche „Pilpul“ ganz ausgeschaltet war. Denn der Pilpul ist der legitime Bruder des Mystizismus, des „Dimjon“, gegen den ja der ganze Kampf gerichtet war. Durch die Anwendung der Pilpulmethode wollten ja bekanntlich die Schüler des Rabbi Jizchack Luria (האר"י) — und in ihren Spuren wandelnd auch spätere Chassidim-Größen — talmudische Erörterungen im Geiste der „Kabbala“ auslegen, so daß die „offene Lehre“ des Talmuds selbst in eine „Geheimlehre“ verwandelt worden wäre, indem klare und eindeutige Haladasätze als "רמז„ und "סוד„ interpretiert würden. Der neuen Jeschiwa zu Woloschin fiel also eine doppelte Aufgabe zu: Die Stärkung des Thorageistes einerseits, und anderseits die Schwächung des Chassidismus. Nach beiden Richtungen hin waren ihre Bemühungen von Erfolg gekrönt. Sie bildete ein Geschlecht von Geonim und Thoragrößen heran, lähmte den Einfluß des Chassidismus und hinderte seine weitere Verbreitung in Litauen und Samogithien. Der Chassidismus hat tatsächlich in Litauen und Samogithien keinen Raum gewinnen können. Die offene Feindschaft, die die Chassidim gegenüber der Jeschiwa zu Woloschin an den Tag legten, war verständlich. Die Schüler dieser Anstalt wurden samt und sonders als מינים und אפיקורסים gebrandmarkt. Sie, die Chassidim, erkannten, daß Woloschin ein uneinnehmbares Bollwerk des „Misnagdismus“ bilde, daß diese Richtung der gefährlichste Feind des Mystizismus sei, daß, wo der Geist der talmudischen Logik herrsche, der Chassidismus nicht durchdringen könne.

Auf die Gründung der Jeschiwa zu Woloschin folgte die Schaffung einer neuen Jeschiwa in Mir, die allerdings der ersten als Vorbereitungsanstalt diente. Die Absolventen der Anstalt von Mir gingen zur Fortbildung nach Woloschin, so daß beide Jeschiwoth eigentlich als eine Anstalt zu betrachten sind. Der Jeschiwa zu Woloschin ist in der Folgezeit keine Rivalin erstanden; es war auch in der Tat kein Bedürfnis nach einem neuen Thorasitz vorhanden. Mehr bedurfte es

nicht. Noch war jedes jüdische Herz von echter Thoraliebe erfüllt. Es bedurfte nur der Anregung und Weckung, und diese Wirkung ging in höchstem Maße vom neuen Thorazentrum aus.

Dieser Zustand währte im großen und ganzen bis um die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Dann erstand dem Thorastudium ein bei weitem gefährlicherer Feind in der Gestalt der aufstrebenden Haskalabewegung, die von Deutschland über Galizien in Rußland einzudringen begann. Im Jahre 1848 wurde der erste Versuch zur Gründung eines „Rabbiner-Seminars" in Wilna gemacht, dessen Aufgabe darin bestehen sollte, im Geiste der Haskala erzogene Rabbiner hervorzubringen, die sich dann der „Aufklärungsarbeit" in weitem Umfange widmen sollten. Um nun der neuen Anstalt Achtung und Sympathie zu verschaffen und ihre Zöglinge des religiösen Rabbineramtes als würdig erscheinen zu lassen, war es erforderlich, daß an seine Spitze eine anerkannte rabbinische Autorität berufen werde. Kein geringerer als Rabbi Israel Salanter war dazu ausersehen, der neuen Gründung als geistiges Haupt vorzustehen. Ein diesbezüglicher Ruf erging an ihn tatsächlich seitens der russischen Regierung. Allein Rabbi Israel Salanter, der von der neuen ihm zugedachten „Würde" begreiflicher Weise nichts wissen wollte, entzog sich dem Liebeswerben durch eine heimliche Flucht nach Kowno. Nun wurde die Leitung des „Seminars" Männern aus den Haskalakreisen anvertraut. Aber die Zöglinge dieses Seminars, die auf die alte Rabbinerwürde Anspruch erhoben, wurden vom Volk völlig ignoriert. Die frischgebackenen „Rabbiner", die in der Haskalametamorphose über Nacht aus dem altehrwürdigen Typus eines frommen und gelehrten Raws in die neue Gestalt eines arrogant auftretenden „Beamten" schlüpften, dessen ganzes Gebaren dem Volke als ein Verrat an seinen heiligsten Gütern und Renegatentum erscheinen mußte, — diesen neuen „Rabbanim" konnte das Volk keine Anerkennung gewähren. Das ex officio geschaffene „Seminar" verschwand bald. Doch die Haskalabewegung gewann

immer mehr an Einfluß und faßte in den weitesten Volksschichten Fuß. In der Person des Zaren Alexander II fand die Haskala einen mächtigen Gönner und Förderer. Als im Jahre 1873 die allgemeine Wehrpflicht in Rußland eingeführt ward, wurden den Abiturienten einer öffentlichen Schule viele Erleichterungen gewährt. Um dieser Vergünstigungen teilhaftig zu werden, wurden dann wieder viele jüdische Kinder in die nichtjüdischen Schulen geschickt. Die Haskala, bisher eine rein idealen Motiven entsprungene geistige Bewegung, wurde so zu einer durch materielle Antriebe geförderten öffentlichen Macht. Um dem anschwellenden Strom der neuen Bewegung einen Damm entgegenzusetzen, mußte man sich nunmehr mit den neuen Lebensforderungen auseinandersetzen. Die alten Kampfmittel reichten nicht mehr aus. Der Chassidismus konnte durch gesteigerte Thorapflege und den Geist eines streng logisch gerichteten Talmudstudiums bekämpft werden; allein im Kampfe mit den neuen Lebensmächten mußten diese idealen Waffen versagen. — In dieser Zeit entstand nun die „moralistische Bewegung“ („תנועת המוסר“) in Samogitien und Litauen. Der schädlichen Einwirkung der neuen Lebensrichtung und dem Eindringen des fremden „Bildungsgeistes“ wollte der Schöpfer dieser Bewegung, Rabbi Israel Salanter, seine erhabenen sittlichen Forderungen entgegenstellen. Es würde hier zu weit führen, das Wesen des „Moralismus“ des „מוסר“ einer eingehenden Erörterung zu unterziehen. Es bildet dies ein wichtiges Kapitel für sich[1]). Wir müssen uns in diesem Zusammenhang mit einer allgemeinen Umschreibung dieses Begriffes begnügen. Der „מוסר“ geht von der Annahme aus, daß das Leben und die günstigen Lebensbedingungen, wo sie einem neuen Kulturgeist und neuen Kulturformen förderlich zu sein scheinen, eine nur erzieherische Wirkung ausüben. Das soziale Milieu ist nicht eigentlich die Werkstätte, sondern vielmehr die Schule des individuellen Geistes, auf den das allgemeine Leben nur er-

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „רבנו ישראל ותורתו המוסרית“ in dem Sammelbuch „הלבנון“ (Warschau 1912, Herausgeber J. M. Elbinger).

zieherisch einzuwirken vermag. Dem neuen „Moralismus“ kommt nun die Aufgabe zu, *künstlich* jenen erstrebten Zustand herbeizuführen, den die Lebensbedingungen und die Einwirkungen des Zusammenlebens auf *natürlichem* Wege nicht mehr zu schaffen vermochten: in der Erziehung des sittlichen Charakters und der Pflege der seelischen Kräfte. Vermag nun das soziale Milieu nicht mehr dem Thorageiste Schutz und Rückhalt zu gewähren, so ist das Leben dem Geiste der Religion entfremdet, ist dem Juden des materialistischen Zeitalters jene befreiende Kraft idealistischer Begeisterung abhanden gekommen, die ihm die schwere Last des Lebens ertragen ließ, so lassen sich wohl vermittels einer sittlichen Erziehungsarbeit die erschöpften seelischen Kräfte erneuern und fruchtbar machen. Der *Mussar* wendet sich an das *Individuelle* der menschlichen Natur, seine Aufgabe erblickt er in der Steigerung der sittlichen Energien und in der Wehrhaftmachung der seelischen Motive und Triebkräfte in einem Maße, daß der Mensch Herr seiner selbst, unbeugsam und der Gesellschaft nicht untertan wird. Die Grundidee der neuen Morallehre ist mithin: Der ideal veranlagte Mensch muß sich leidend und kämpfend bewähren. Der Jude ist an das religiöse Martyrium gewöhnt. Die Tugend des Duldens ist ihm von Natur eigen. Allein wer hat die Grenzen dieser Tugend ermessen? Er muß von Jugend auf zu einer Lebensanschauung und Ordnung erzogen werden, die die Lebensbedürfnisse auf das niedrigste Maß zu reduzieren lehrt; dabei muß sein Sinn für die Sittlichkeit in einem Maße entwickelt und geläutert werden, daß er für das „Licht der Thora“ und die Wahrheit der göttlichen Gebote empfänglich wird, so daß er frohen Mutes und erfüllt von sittlicher Begeisterung in den schweren Lebenskampf ziehe und sich darin bewähre.

An diese Bewegung knüpfen nun die neueren Jeschiwagründungen in Rußland in den letzten vierzig Jahren an. Durch Rabbi *Elieser Jakob Chajim* (חבא״ש genannt einen Bruder des Herrn Joseph Chajim-Berlin) und Rabbi *Nathan Zewi Finkel*, beide persönliche Freunde Rabbi Israel Salanters,

in Gemeinschaft mit Rabbi Alexander Mosche Lapides und R. Hirsch Rabbinowitz, dem Sohne Rabbi Jizchak Elchanans, wurde der „Kownoer Kolel“ (Institut zur Unterstützung von Rabbinatskandidaten) und die Jeschiwa zu Slobodka ins Leben gerufen. Rabbi Jizchak Elchanan lieh diesen Gründungen seinen großen Namen, während der fromme Philanthrop Rabbi Owadja Lachmann (Emil Lachmann) aus Berlin sie finanzierte. Nebenbei bemerkt ist wohl kaum eine der neueren Jeschiwoth in Rußland zu nennen, die Emil Lachmann nicht einen großen Teil ihrer Einkünfte zu danken hatte. Auch hier offenbart sich eine jener göttlichen Fügungen in der Geschichte: Von Deutschland kam der Haskalageist nach Rußland, und dasselbe Deutschland brachte später die Kraft hervor, die zur Erstarkung des Thorageistes in Rußland beitrug. [1]) Unmittelbar darauf wurde eine große Jeschiwa durch Rabbi Elieser Gordon, dem bedeutenden Schüler Rabbi Israel Salanters, in Telschi begründet. Diese Jeschiwa erwarb sich namentlich durch die von ihr geübte und verbreitete talmudische Methodik einen Namen. Auch die namhafte Jeschiwa zu Lomza wurde von einem Schüler Rabbi Israels, von Rabbi Elieser Schulawitz, der sich die Verbreitung von תורה ומוסר in den polnischen Landesteilen zur besonderer Aufgabe machte, geschaffen. Wenige Jahre darauf entstand der Kolel zu Nowogrudok (als Gegenstück zum Kownoer Kolel, der inzwischen aus den Händen der „Moralisten“ („בעלי המוסר“) in die ihrer Gegner übergegangen war) und neben diesem auch eine große Jeschiwa durch Rabbi Josef Josel Hurwitz, der ebenfalls aus der Schule Rabbi Israels hervorging. In diesen

---

[1]) Mit Genugtuung erfüllt es uns, daß diesem Frommen, der in Berlin Jahrzehnte hindurch ungewürdigt gelebt und vor einigen Jahren verlassen gestorben, aus so berufenem Munde hier ein Denkmal gesetzt wird. Alle Eigenheiten dieses Mannes, die an seiner Vereinsamung die Mitschuld trugen, entschuldigen es nicht, daß man in Deutschland und in der Residenz von seinem Tode so gar keine Notiz genommen hat. In Rußland freilich folgte ein Hesped auf den anderen. — Der Herausgeber

Jeschiwoth war ein spezieller „Moralunterricht“ („לִמּוּד הַמּוּסָר“) obligatorisch, und trotzdem der ganze Tag dem Talmudstudium gewidmet war, während der Moralunterricht nur wenig Zeit in Anspruch nahm, trugen diese Anstalten doch das ideale Gepräge der Mussarbestrebungen Rabbi Israel Salanters.

Dieser „Moralismus“ war freilich nicht mehr das, was er ursprünglich, bei Lebzeiten seines Schöpfers, bedeutete. Rabbi Israel hatte seine Lehre nicht zu Papier gebracht[1]), sondern sie mündlich seinen Schülern überliefert, die sie nun je nach Neigung und seelischer Veranlagung verschieden auffaßten und deuteten. Durch spätere Anhänger dieser Lehre, denen das Verständnis gerade ihres tiefsten Gehalts abging, erfuhr sie eine Erweiterung und Verästelung nach verschiedenen Richtungen hin und artete allmählich in eine Menge von unterschiedlichen, vielfach auch recht sonderbar anmutenden „Systemen“ aus, die als Gemeinsames nur die Bezeichnung „מוסר“ aufzuweisen hatten. Dessen ungeachtet hat sich der „Mussar“ in sämtlichen Jeschiwoth durchgesetzt. Fast in allen läßt man der Morallehre eine besondere Pflege angedeihen. In letzter Zeit wurde der Moralunterricht auch in der alten Jeschiwa zu Mir eingeführt. Woloschin allein ist seiner Überlieferung treu geblieben und lehnt den „Mussar“ nach wie vor ab. —

Wenn wir die Jeschiwa zu Slobodka-Kowno und die anderen erwähnten Thoraanstalten mit der Jeschiwa zu Woloschin vergleichen, dann ergeben sich bedeutsame Unterschiede. Im Unterschied von den anderen Jeschiwoth wird in Woloschin auch Bibelunterricht erteilt. Rabbi Chajim selbst, der Gründer dieser Anstalt, pflegte den Jeschiwajüngern täglich einen Abschnitt aus dem Pentateuch vorzutragen, und diese Einrichtung blieb auch in der Folgezeit bestehen. Die Talmudtraktate wurden ordnungsgemäß durchgenommen, man begann mit Berachoth und schloß mit Niddah. In Slo-

[1]) Abgesehen von einigen fragmentarischen Publikationen, wie „אגרת המוסר“, einige Aufsätze in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „התבונה“, wie auch einiger von seinem Schüler R. Izchak Blaser nach seinem Tode veröffentlichten Briefe.

bodka war das Studium bloß der sechs Traktate (Baba Kama, B. Mezia, B. Bathra, Kethuboth, Gittin, Kidduschin), in den letzten Jahren auch Nedarim und Jebamoth, üblich. Die Gegenstände dieser Traktate werden bekanntlich von hervorragenden Pilpulwerken wie קצות החושן, אבני מלואים, נתיבות behandelt. Diese Traktate bieten auch einen ergiebigen Pilpulstoff. Jeder begabte Jüngling findet hier reichliche Gelegenheit zur Übung des Scharfsinnes und zur Bewährung seiner Talente, während die anderen Traktate sich nur für die **Großen** eignen. Vom Bibelstudium wird hier, wie auch in den anderen Jeschiwoth, abgesehen. Allein das, was den Unterschied zwischen **Slobodka** und **Woloschin** eigentlich charakterisiert, ist der **Pilpul**. **Rabbi Chajim** wies jeden Pilpul zurück und achtete streng auf eine einfache logische, im Sinne der פשט gehaltene Methodik. **Rabbi Israel Salanter** machte den Pilpul wieder jeschiwafähig. In einem in der „התבונה“ veröffentlichten Aufsatz führt er aus, daß man ohne Zuhilfenahme des Pilpuls den Thorawerken nicht auf Grund zu kommen vermöge דברי תורה עניים במ׳ז ועשירים במ׳א. Zum Schlusse bemerkt er: „Die menschliche Seele strebt nach Weite, der Geist nach freiem Flug. Zwängt man ihn in den engen Rahmen des פשט, dann beschneidet man ihm die Flügel und er siecht dahin.“ Rabbi Chajim bekämpfte den Chassidismus. Dem Glauben drohte keine Gefahr. Im Gegenteil: das religiöse Gefühl hatte durch den Chassidismus eine Vertiefung erfahren. Die Macht des logischen Denkens allein mußte eine Stärkung erfahren, um gegen die anschwellende Flut des chassidischen Mystizimus erfolgreich anzukämpfen. Rabbi Israel dagegen hatte einen Kampf mit der **Haskala** zu bestehen. Die **Haskala** untergrub die Grundfesten des **Glaubens**. Sie wollte den Juden aus seiner engen Welt herausführen, indem sie ihm weitere, reichere Welten vorspiegelte, statt europäischer Haskala bot Rabbi Israel jüdische Kultur; der Pilpul aber ist ja ein wertvoller Bestandteil dieser Kultur. Was ist die gesamte talmudisch-babylonische Literatur anders als Pilpul? Sowohl unsere ראשונים, wie die Tossaphisten, als auch die אחרונים-Größen,

wie etwa der Verfasser des שאגת אריה und des תומים, waren בעלי פלפול. Der Pilpul ist eine jener Äußerungsformen, in der sich die schöpferische Kraft unseres Volkes offenbarte. Die Geistestätigkeit und die geistigen Fähigkeiten erfuhren durch den Pilpul eine große Entfaltung. Jede echte jüdische Geisteskultur kann nicht auf den Pilpul verzichten, der Fleisch von ihrem Fleische ist. Allein Rabbi Israel S. ließ sich noch von einer tieferen Absicht leiten! Da sein Moralsystem auf das Bedürfnis nach seelischer Erziehungstätigkeit und Entfaltung der Geisteskräfte beruhte, so war es ihm auch in hohem Maße gegeben, die seelischen Bedürfnisse und die tiefsten Anforderungen der schöpferischen Kraft zu ergründen. Rabbi Israel S. erkannte, daß die Haskalabestrebung in ihren eigentlichen Wesen nicht auf Lebensgenuß hinzielte, sondern dem tiefen Drang der Menschenseele nach voller Selbstentfaltung und Behauptung, nach schöpferischem Wirken entsprungen ist. Während nun die anderen, denen die Gedankenwelt des Talmuds zu eng und einförmig dünkte, diesem Drange durch europäische Bildung Befriedigung schaffen wollten, wies Rabbi Israel S. auf den Pilpul als nationales Gut hin, in dessen Pflege und Bearbeitung das jüdische Denken innerhalb des Judentums hohe Befriedigung zu finden vermöge, ohne „auf fremden Feldern herumirren“ zu müssen. Freilich mußte dann der Pilpul selbst seinen alten Charakter ändern. Der alte, „עקירת הרים וכו'“ bestehende Pilpul, jener Pilpul, der viel Schönheit und Glanz aufzuweisen hatte, aber ohne schöpferische Geistestätigkeit war — er mußte dem modernen Pilpul Platz machen, der den tiefsten Gehalt einer Halacha vermittelst einer Zusammenfassung ihrer Einzelheiten und Verzweigungen und deren Verschmelzung zu einem Gesamtbild begreifen will, um dann den in den Einzelheiten liegenden Grundgedanken zu erfassen und zu einer logischen Definition des halachischen Hauptsatzes zu gelangen. Diese Anwendung der induktiven und deduktiven Methode auf das talmudische Forschungsgebiet war dazu angetan, dem gesamten Studium frisches Leben einzuhauchen und denen, die sich ihm

hingaben, durch die produktive Tätigkeit Befriedigung zu gewähren. Dieser moderne Pilpul, der beim Rabbi von Brisk (Brest-Litowsk) Rabbi Chajim Soloweitschik seine höchste Ausbildung erfahren hat, ist gegenwärtig in sämtlichen Jeschiwoth heimisch[1]).

Die Zahl der Jeschiwabesucher dürfte z. Z, wie ich vermute, 10000 übersteigen. Allein in Slobodka gibt es drei Jeschiwoth mit einer Gesamtzahl von nahezu 1000 Schülern. In Kowno besteht außer dem erwähnten Kolel auch eine den Namen "עטרת צבי" tragende Jeschiwa, die einige hundert Besucher aufzuweisen hat. Im Kownoer Gouvernement bestehen außer der rühmlichst bekannten Jeschiwa zu Telschi noch mehrere andere Lehranstalten in den Städten Kjelmi, Schadowo, Tauroggen, und ein hervorragender קיבוץ einer Elite von Talmudjüngern, Jünglinge und ältere Studierende unter der Leitung von Rabbi Jizchak Rabbinowitz. Diese Anstalt wird vom Moskauer Großkaufmann und ebenso großen Lamdan Herrn Gotz erhalten, der dem „Kibuz" eine jährliche Zuwendung von mehr als 10000 Rubeln gesichert hat. Eine moderne Jeschiwa besteht in Schawli (Schaulen). Zahllos sind die kleineren Jeschiwoth in diesem Gouvernement. Im Minsker Gouvernement bestehen die bekannten Jeschiwoth in Mir, Sluzk und Nowogrudok. In Minsk selbst gibt es einige Jeschiwoth und „Kibuzim". Im Gouvernement Wilna bestehen die Jeschiwoth von Radin (unter Leitung des בעל חפץ חיים) Lida, Stuzin. Swinziani; in Wilna selbst die berühmte Ramailes-Jeschiwa und ein „Kibuz" unter Leitung von Rabbi Chajim Oser Grodzenski. Das Gouvernement Grodno hat die Jeschiwoth zu Brainsk, Brisk, Krinki, Maltsch aufzuweisen; in Grodno selbst ist in letzter Zeit eine große Jeschiwa entstanden. Die Gesamtzahl der Jeschiwoth dürfte sich auf 30 belaufen. Hier sind ausschließlich die Jeschiwoth aufgeführt, die Meschulachim nach allen Weltrichtungen aussenden.

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „הפלפול התלמודי" im „Haibri" 1. Jahrgang, Nr. 23.

Jeschiwoth untergeordneten Ranges gibt es in unübersehbarer Anzahl.

Die große Zahl der Jeschiwoth hat vielfach eine scharfe Kritik hervorgerufen. Da diese Anstalten keiner öffentlichen Kontrolle unterstehen, so ist es jedem ehrgeizigen Rabbiner ermöglicht, ein Jeschiwa ins Leben zu rufen und — Meschulachim zu entsenden. Nun läßt sich freilich nicht in Abrede stellen, daß die Gründung von Jeschiwoth durch Unwürdige und Unqualifizierte eine unerfreuliche Erscheinung ist; allein die Möglichkeit des Mißbrauches ist der beste Beweis für die Stärke der Nachfrage. Weil das Bedürfnis so groß ist, finden sich viele Interessenten, darunter auch viele Geschäftsunkundige. Unehrliche und sogar offene Betrüger. Auch die Thorabewegung wird von diesen und jenen zu eigenem Vorteil mißbraucht. Ist dies nicht der beste Beweis ihrer Lebenskraft? Daß man doch derartigen „Schwindlern" auch in Deutschland und in Frankreich begegnen möchte!

In den letzten Jahren hat man sich auch in Chassidimkreisen der Gründung von Jeschiwoth zugewendet. Den Anfang machte der Rabbi von Ljubawitsch, ihm folgten die Rabbanim in Polen. Die Chassidim, ursprünglich Gegner der Jeschiwoth, die die Jeschiwajünger, wie wir sahen, als Minim und Apikorsim brandmarkten, haben endlich auch die Bedeutung dieser Anstalten erkannt. Wie ist dieser Wandel in der Gesinnung zu erklären?

Diese Frage kann nur zusammen mit einer anderen Frage allgemeinerer Natur beantwortet werden: Warum hat die Zahl der Jeschiwoth eine so große Vermehrung erfahren? Achtzig Jahre lang hat sich die jüdische Welt mit Woloschin allein begnügen müssen. Sie hat allein vermocht, das erforderliche Kontingent von „Lomdim" hervorzubringen. In den letzten dreißig Jahren aber sind zahlreiche Jeschiwoth fast zu gleicher Zeit entstanden, und jedes Jahr sieht einige neue Jeschiwoth erblühen. Ist die Thoraliebe gewachsen, hat das Thorastudium eine Steigerung und wachsende Verbreitung erfahren? Wir dürfen wohl das Gegenteil annehmen. Allein ich habe bereits den Wesens-

unterschied zwischen Woloschin und Slobodka angedeutet. Woloschin wurde in einer Zeit geschaffen, als das Judentum noch den ganzen Daseinskreis des Juden erfüllte und den allgemeinen Lebensformen sein Gepräge aufdrückte. Das Talmudstudium allein war es, dem die Gefahr der Vernachlässigung infolge allgemeiner Hinneigung zum chassidischen Mystizismus drohte. Die gesamte Lebensordnung war jüdisch, jüdisch war das Kulturleben, die jüdischen Volksmassen führten das in sich selbst und nach außen hin völlig abgeschlossene Leben eines national-kulturellen Organismus. Kam der Woloschinjünger nach seinem Heimatsort, so fand er dort ein vollentwickeltes jüdisches Milieu, eine ihm zusagende geistig-sittliche Atmosphäre. Wollte nun unser Thorajünger sich der Thorapflege widmen, Talmud-, Mischnajoth- und ähnliche Vereine gründen, so fand er in der Gesellschaft Stütze und Rückhalt, er konnte der Förderung durch die gesamte jüdische Gemeinschaft gewiß sein. Woloschin hatte bloß die Aufgabe eines „Lehrhauses“ (beiläufig bemerkt: Rabbi Chajim nannte seine Jeschiwa „בית אולפנא“) eines Gelehrten-Sammelpunktes zu erfüllen, aus dem die Bannerträger des Talmuds und des talmudischen Judentums hervorgingen. Woloschin war der Mittelpunkt, dessen Peripherie die gesamte jüdische Welt bildete. Mehr als eines Mittelpunktes bedurfte es nicht. Die Chassidim deren Streben darauf ausging, den Schwerpunkt des religiösen Lebens vom Talmud nach der Kabbala zu verschieben, stellten sich diesem Thorazentrum entgegen. —

Anders verhält es sich um den Jeschiwatypus von Slobodka. Slobodka entstand, als der Mittelpunkt seine Wirkung auf die Peripherie längst eingebüßt hatte, als das allgemeine Volksleben immer ärmer an jüdischem Gehalt wurde. Die Thorajünger entbehrten nunmehr eines ihrem geistigsittlichen Charakter und ihren idealen Bestrebungen gemäßen Milieus. Der in seinen Heimatsort zurückgekehrte Jeschiwajüngling mußte sich einsam und isoliert fühlen; nicht allein, daß er kein fruchtbares Wirkungsgebiet fand, er bedurfte sogar selbst eines Rückhaltes, um vor den zersetzenden Einwirkungen

der Umgebung geschützt und innerlich unversehrt bleiben zu können. Heutzutage ist die Jeschiwa mehr als ein „Lehrhaus". Sie ist Zufluchtstätte für jene wenigen, die nach voller Erhaltung ihrer jüdischen Art streben, für jene, die dem fremden Milieu und den Einwirkungen eines unjüdischen Geistes entfliehen wollen.

Die Jeschiwa unserer Tage ist eine Sammelstätte des urjüdischen Geistes, eine vollentwickelte, nach innen wie nach außen abgeschlossene Welt, in der das Geistesleben rein von jedem fremden Einschlag ist, ein souveränes Gebiet, auf dem der Geist des alten Judentums, vor Störungen und Hemmnissen geschützt, sich voll und frei ausleben kann. Darin liegt das Geheimnis der steigenden Vermehrung der Jeschiwoth in der Gegenwart. Diese Vermehrung ist der Ausdruck des Sichzusammenschließens des jüdischen Lebens. Die jüdische Seele wurde aus dem "רשות הרבים„, aus dem breiten Lebenskreis verscheucht und mußte nun in den abseits des großen Lebens liegenden "רשות היחיד„ der Jeschiwoth Zuflucht suchen. Wo noch ein frisches jüdisches Leben pulsiert, bedarf es dieser isolierten Sammelpunkte nicht, sind die Jeschiwoth überflüssig. Allein das fremde Leben dringt in die verborgensten Winkel ein und gewinnt unaufhaltsam an Ausbreitung und Macht. Auch in die abgeschlossene Welt der Chassidim ist dieser furchtbare Feind eingebrochen, auch der Chassidismus hat sich vor dem neuen Zeitgeist als lebensbeherrschende Macht nicht behaupten können. Auch er mußte sich auf isolierte Stätten zurückziehen. So hat auch der Chassidismus in den Jeschiwoth Zuflucht gesucht

Die Jeschiwajünger unserer Tage sind die letzten Träger des geschichtlichen Judentums. Die Jeschiwoth sind die Bollwerke des Judentums, ihre Schüler die einzigen, die zu ihren Verteidigern ausersehen sind. Und diese Geistesritter sind sich ihrer großen Bestimmung bewußt, Wächter des Judentums zu sein. Sie sind von einem starken Selbstbewußtsein erfüllt, diese Helden des Judentums. Man wird heute vergeblich in der Jeschiwa nach jenem traditionellen „armen Bachur" suchen,

der mit seiner gebeugten Gestalt und seinem düsteren Blick, mit seinem schüchternen Auftreten und armseligen Äußeren Mitleid einflößte. Der heutige Jeschiwajüngling ist sein eigener Herr, aufrecht und unbeugsam, voller Mut und Selbstachtung. Die Scheu vor einem "ספר פסול„ vor profaner Bildung ist dahin. Der Jeschiwajünger liest die neuere Literatur, erwirbt Welt- und Lebenskenntnis und weiß Spreu von Korn zu scheiden. Sein Selbstbewußtsein tritt auch in seinem Verhältnis zur modernen Kultur zutage. Man sieht es dem heutigen בן ישיבה auf den ersten Blick an, daß man es mit einem geistig entwickelten, vertrauenswürdigen und aufrechten Menschen zu tun habe, der Urteilskraft besitzt und widerstandsfähig ist.

Unter den heutigen Jeschiwabesuchern sind Jünglinge jeden Alters anzutreffen, Zwanzig- und Dreißigjährige sowohl, wie auch Zehn- und Achtjährige. Das gegenseitige Verhältnis ist das ungetrübter Liebe und Brüderlichkeit. Der ältere sieht in dem jüngeren seinen Bruder. Das Zusammenleben in der Jeschiwa gleicht überhaupt dem von Landsleuten in der Fremde. — Erkrankt ein Jünger, so lassen ihm die Kollegen die rührendste Pflege angedeihen. Es gilt in solchen Fällen keine Ausnahme und kein Ansehen der Person, der Größte dient dem Geringsten. Ist für einen die Stunde der Not angebrochen, so vereinigen sich alle im Gebet für sein Wohlergehen. Bei freudigen Anlässen, wie der Vermählung und Berufung zum Rabbiner, ist die Teilnahme allgemein. Das freudige Ereignis wird dann durch Veranstaltung einer besonderen Feier und Entsendung einer Abordnung gefeiert. Gewöhnlich weilt der Jüngling in der Jeschiwa bis zur Vermählung; manche finden sogar nachher den Weg zur Jeschiwa zurück. Häufig wird jede Ferienreise und jeder Elternbesuch während der Feiertage unterlassen, so daß der junge Mann oft bis fünfzehn Jahre ununterbrochen in der Jeschiwa verbleibt. In Slobodka gilt der Brauch, daß die später zu Rabbinerämtern berufenen Jeschiwajünger jedes Jahr im Monat Elul der Jeschiwa einen Besuch abstatten. — Bewundernswert ist das geradezu ehrfürchtige Verhalten der Ortseinwohner den Thorajüngern gegenüber. Als ich vor

einigen Jahren für einen frühverstorbenen Bachur den הספד halten sollte, war ich in hohem Maße verwundert, daß Zehntausende dem Dahingegangenen das letzte Geleit gaben Zur gleichen Zeit verschied ein namhafter Rabbiner, dessen Leichenbegängnis bei weitem keine derartige Massenbeteiligung aufzuweisen hatte. Man erkennt eben, daß diese Jünglinge ihre besten Lebensjahre und ihre Laufbahn auf dem Altare des Judentums opfern, jenes Judentums, das diesen Volksmassen; ja über alles geht. Vielleicht entspringt auch dies Verhalten dem Gefühl des Mitleids, dem Bewußtsein von der Tragik des Dahinwelkens eines so jungen Lebens. Allein das Los unserer Jeschiwajünger ist nichts weniger als bemitleidenswert. Es ist ein Leben voller Lust und Freude, das unsere Thorajugend in der Jeschiwa führt. Nur wer einmal Gelegenheit hatte, dem lebendigen Treiben in einer Jeschiwa während einer hinreißenden Halacha-Debatte beizuwohnen, wird diese hehre Lebensfreude ganz ermessen können.

Die Beschäftigung mit allgemeinen Bildungsfächern ist innerhalb der Jeschiwa verpönt, aber nicht etwa aus Bildungsfeindlichkeit, sondern um das ureigene geistige Gepräge des Jeschiwalebens vor jeder Trübung zu wahren. Die Jeschiwa sucht daher alles fernzuhalten, was ihre innere Harmonie und Einheitlichkeit gefährden könnte. Man fürchtet die seelische Zerrissenheit und die inneren Konflikte, die die europäische Kultur mit sich bringt. — Freilich mag es wahr sein, daß diese Jeschiwazöglinge sich später im Leben nicht zurechtzufinden vermögen. Allein, sie sind, solange sie in der Jeschiwa weilen, vom lautersten Idealismus beseelt, die jede „praktische" Denkrichtung weit von sich weist. Auf die an einen Jeschiwajüngling gerichtete Frage eines bekannten Schriftstellers, der einer Jeschiwa einen Besuch abstattete, wie er sein künftiges Leben einzurichten gedenke? erhielt er die stolze Antwort, daß, wer in der Thora einen praktischen Lebenszweck erblickt, sich schon der Thora entfremdet hat. Die Thora wäre dem ihr treu Ergebenen Selbstzweck! Allein dieser Standpunkt, so erhaben er ist, war auf dieDauer unhaltbar. Von den neuen Zeitströmungen

beeinflußt, begannen die Gemeinden neue Anforderungen an ihre Rabbiner zu stellen. Die modern gesinnten und gebildeten Elemente innerhalb der Gemeinden wollen auch ihre Rabbiner im Besitze europäischer Bildungswerte sehen. Die älteren Rabbiner wollen sich dem neuen Zeitgeist nicht beugen. Solange das Alte erhalten bleiben könne, soll es sich dem Neuen gegenüber zu behaupten suchen. Sie fühlen sich stark genug, um keine Kompromisse einzugehen. Rabbiner Jizchak Jakob Reines war der einzige, der der neuen Zeitrichtung Konzessionen machen wollte. Seine neue Jeschiwa (zu Lida), die Thora und Haskala zu einer höheren Harmonie verschmelzen will, erfreut sich einer großen Berühmtheit und Beliebtheit, hat aber infolge mannigfacher, hier nicht zu erörternder Umstände einen wesentlichen Erfolg nicht aufzuweisen. Einen anderen Versuch machte Rabbiner Chajim Tschernowitz in Odessa, der die Jeschiwabesucher für die wissenschaftliche Forschung vorbereiten wollte. Er ließ in der von ihm in Odessa begründeten neuen Jeschiwa den Talmudunterricht nach modern wissenschaftlichen Grundsätzen erteilen, namentlich das talmudische Recht. Allein der Talmud ist ein mit der Tradition unlösbar verknüpftes Werk, traditionell ist die Art seines Studiums, und auf dieser besonderen Methodik beruhen die gesamten im Schulchan-Aruch niedergelegten Ritualbestimmungen. Zahllos sind die dem Volke als heilig geltenden Dinim und Minhagim, die als Ergebnis einer nach der alten methodischen Art gepflogenen Erörterung aus dem Talmud deduziert wurden. Eine Umgestaltung der talmudischen Methodik würde eine Erschütterung der Grundlagen des gesamten religiös-rituellen Baues zur Folge haben. Aus diesem Grunde stieß auch die Reines'sche Lehrweise auf Widerspruch, obgleich sie in ihren wesentlichen logischen Elementen sich auf die alte Methode stützt nnd namentlich ihren Geiste nach der Tradition bei weitem näher steht als das System von Tschernowitz, das durch seine kritische Methode die Überlieferung zu gefährden geeignet ist. Die Odessaer Jeschiwa vermochte sich in dem ihr von Tschernowitz gegebenen Charakter nicht zu be-

haupten; nachdem letzterer Odessa verlassen hatte, wurde auch seine Lehrweise aufgegeben.

Allein auch die anderen Jeschiwoth werden in Zukunft ihre alte Gestalt nicht bewahren können, wenn auch die älteren Rabbiner den Anforderungen der Gemeinden so lange Widerstand zu leisten vermögen werden, als es Rabbiner vom neuen Typus noch nicht gibt. Unter diesen Umständen werden die reformlüsternen Gemeinden vorläufig nachgeben müssen. Eine wachsende Gefahr aber droht dem alten Thorawesen von einer anderen Seite. Innerhalb ihrer Mauern vermag die Jeschiwa wohl den alten Thorageist zu wahren und in voller Reinheit zu erhalten — allein das Menschenmaterial muß ihr aus den weiten Volksschichten zufließen. Der Vater von heute ist aber nicht in gleichem Maße wie ehemals geneigt, seinen Sohn einer „Thora ohne Sechora“, einem brotlosen Studium zu widmen. Die Thora aber bringt heute weder Gewinn noch Ehre. — Woher nun soll die Jeschiwa ihre Schüler holen? Diese Frage hat bereits vor dem Kriege unsere denkenden Kreise lebhaft beunruhigt. Nun ist dieser furchtbarste aller Kriege ausgebrochen. Die Jeschiwoth in Litauen und Gouvernement Kowno sind der Zerstörung anheimgefallen, ihre Schüler sind nach allen Windrichtungen zerstreut. Ist es aber angebracht, nach der Zukunft des Jeschiwoth in einer Zeit zu fragen, da die Zukunft unseres Volkes in Dunkel gehüllt ist? Was steht unserem Volke bevor? Wie wird sich seine nahe Zukunft gestalten? Wird aber Gott mit uns sein und uns die Kraft zur Überwindung der furchtbaren Krise verleihen, wenn alle Vertriebenen und nach allen Enden Rußlands Verschlagenen nach ihren Heimatsorten zurückgekehrt sein werden, — dann wird gewiß die erste Sorge dem Wiederaufbau der Jeschiwoth gelten.

Die Jeschiwa ist in der schöpferischsten Epoche unseres Volkes entstanden. Mit dem Volke zog sie ins Exil und begleitete es auf seinen tausendjährigen Wanderungen. Sie blieb ihm treu in Zeiten des Glückes und der Not. In den Jahrtausenden ihres Bestehens hat sie nicht allein den Beweis für ihre Daseinsberechtigung erbracht, sondern auch eine gewal-

tige Lebenskraft an den Tag gelegt. Sie war ein Quell unversiegbaren Schaffens. Ihre wunderbare Lebenskraft bürgt dafür, daß ihr auch die Kraft der Selbsterneuerung und Verjüngung innnewohnt. Ich glaube daher zuversichtlich, daß sie eine neue, den Anforderungen einer neuen und in steter Erneuerung begriffenen Zeit entsprechende Form finden werde, ohne dadurch ihre Eigenart und ihre höchste Bestimmung einzubüßen Sie wird auch in Zukunft ein Hort des jüdischen Geistes und ein Bollwerk des alten Judentums bleiben. Und in Zukunft mehr als je. Aus der kommenden Neugestaltung der Dinge werden ihr neue, gewaltige Aufgaben erwachsen, in denen sie ihre höchste Bewährung finden wird.

Die ehernen Schranken, die Jahrhunderte Ost und West von einander trennten, sind gefallen. Die entfremdeten Brüder reichen sich die Hände zu einem neuen unlösbaren Bunde. Von der Annäherung an die deutschen Juden, die ja in hohem Maße alle jene Vorzüge besitzen, die uns abgehen, erhoffen wir Großes. Unsere deutschen Brüder müßten aber eben als Brüder zu uns kommen. Bevor sie uns bessern wollen, müssen sie lernen uns zu verstehen. Sie mögen uns belehren, aber auch von uns lernen. Nur wenn zwischen uns das brüderliche Verhältnis des gegenseitigen Verstehens und Schätzens hergestellt sein wird, wenn das Selbstbewußtsein des „Wohltäters“ schwindet, — nur dann ist zu hoffen, daß aus dieser Vereinigung zwischen Ost und West der Typus eines Ideal juden entstehen wird, in dessen Seele die streitenden Mächte zur Versöhnung gelangen, der den alten und den neuen Geist zu einer höheren Harmonie vereinigt.

Mitteilungen.

Herr Direktor Dr. H. Deutsch-Fürth schreibt uns:

Die in Heft 1 des lfd. Jahrgangs des Jeschurun gegebene Berichtigung des Herrn Rabb. Dr. Kaatz-Hindenburg bedarf noch einer kleinen Ergänzung. Denn die Behauptung, daß die Zahl der Buchstaben Zehngebote 613, entsprechend den Geboten und Verboten der Thora, beträgt, hat Rabb. Dr. Kaatz nicht aus sich, sondern namens einer Haßafah zu Tanchumah Korach aufgestellt. In dieser Beziehung wäre

nun nachzutragen, daß die erwähnte Jelamdenu Haßafah unecht und einer jüngeren Quelle in Bamidbar rabba (Kap. XIII, Absch 21) zugehörig ist, woselbst über das plus von sieben Buchstaben in den Zehngeboten über der Zahl 613 das Nötige nachgelesen werden kann.

Bei dieser Gelegenheit sei noch die Bemerkung gestattet, daß die mit bewundernswerter Anerkennung Kidduschin 30a gerühmte soferische Tätigkeit der alten Weisen, die nicht nur mit Ernst und Treue sich in die Erforschung des Schriftwortes versenkten, sondern mit Liebe und Hingebung auch äußerlich diesen heiligen Text in seine Bestandteile zerlegten, die Buchstaben wie Perlen einzeln zählten und nach dem Zahleninhalt verwerteten — bei sorgfältiger Beachtung für die Aufhellung so manch dunkeln Talmud- und Midraschspruchs recht nutzbar gemacht zu werden vermag. So hat der in Anlehnung an V. B. M X 12, in Menachoth 43b gebrachte Ausspruch: א"ת מה אלא מאה den Umstand zur Grundlage, daß mit den Buchstaben dieses Satzes bis Hundert gezählt werden kann, worauf der Kabbalist R Abraham Saba „im Zror Hamor viele hundert Jahre vor Epstein in seiner „Thora Temimah" bereits aufmerksam gemacht hat. Ähnlich verhält es sich mit den sogenannten גמטריאות, die oft zu geistvollen Adgadoth wie כלם זה כיני (Midr. IM 28,11) עפרון זה רע עין (das. 23,15), zu scherzhaften Wortspiel wie נכנס יין יצא סוד (Erubim 65 a), manchmal sogar zur Stütze einer Halachah (Nasir 5 a, vgl. auch Toßafoth Chulin 28 a) Verwendung gefunden, häufig aber auch, ohne daß dies deutlich gesagt wird, die Grundlage von Aussprüchen bilden, die, weil dies nicht erkannt wird, den absonderlichsten Auslegungen verfallen. So wird in dem מסבין שמי כשם רבי (Sanhedrin 38 b) auf den gleichen Zahlenwert des Wortes mit der Bezeichnung שדי angespielt; daß die Engel zu ihrem Fleischmahle Senf von Abraham vorgesetzt erhielten (Baba Meziah 86 b), witzig dem gleichen Zahlenwert dieses Wortes חרדלא mit dem רך וטוב der bezüglichen biblischen Erzählung (IM. 18,7) entnommen, wie schon von Maharscha zur Stelle bemerkt worden ist und eben so liegt auch, um im Hinblick auf die bevorstehenden Purim-Tage mit einem auf diese bezüglichen eclatanten Beispiel zu schließen, dem vom Schulchan Aruch wörtlich übernommenen Ausspruch Rabas Megilla 7 b חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי nur die dem Talent und der Versiertheit unserer Weisen in die Augen gefallene Wahrnehmung zugrunde, daß der Zahlenwert der Namen der beiden einander feindlichen Personen mit dem einem jeden begleitenden gegensätzlichen Wunschworte die gleiche Summe von je 502 ergibt. Dieses wurde nun scherzweise dahin gedeutet am Purim diesen unmöglich scheinenden, aber in den Namen und Worten gegebenen Ausgleich in dem Sinne betaubenden Weingenuß zu suchen. Wer mit Aufmerksamkeit diesen Dingen nachgeht, wird noch mehr solcher Beispiele finden.

Herr Prof. Samuel Krauss-Wien schreibt uns:

Eine anmutige Aggada nennt Rektor D. Hoffmann (Jeschurun

II, 561) die in seinem Midrasch ha-Gadol zu II. B. Mosis II, 16 (p. 17) enthaltene, in der Tat höchst interessante Erzählung. Wenn auch nicht die Quelle dieses Midrasch, die wahrscheinlich überhaupt nicht mehr existiert, so doch den Namen des Hauptheldem der Erzählung, glaube ich aufdecken zu können. Jener Priester im Götzentempel zu Damaskus, mit dem sich das im Midrasch berichtete Wunder zugetragen hat, hieß אבא גוליש. Da der „große" Midrasch aus Jemen stammt und wohl einen arabisch sprechenden Juden zum Kopisten hatte, so nehme ich an, daß dieser infolge eines Hörfehlers statt עילש, dessen ע er als arab. غ auffaßte, גילש bzw. גולש schrieb (ו lies י). Der Name עילש ist uns bekannt als Name mehrerer Amoräer aus Babylonien (s. Juchasin ed. London p. 176). Namentlich ist עילש in b. Gitt. 45a der Held einer ganz netten Geschichte, aus der man nebenbei ersieht, daß wir uns in arabischen Gegenden befinden, denn die Leute, die, wie dort berichtet wird, die Töchter des R. Nachman gefangen setzen, sind am besten als streifende Beduinenhorde zu denken. In עדי גוברין (das) ist dies deutlich ausgesprochen: „Adi ist unser Ehemann", d. i. der Beduinenhäuptling, der zufällig Adi hieß (vgl. b. A. Zara 33a); Raschis anders lautende Erklärung erscheint gezwungen. Was das alles mit dem Namen des Priesters zu Damaskus zu tun hat? Weil gerade der Priester eines heidnischen Tempels einen Namen getragen haben wird, der in der betreffenden Gegend landesüblich war. Nun ist aber עלישא, עלשי, עלשת, עלהשא, אלהשא, ἀλαισος, αλασαθος ein in phönizischen, punischen, palmyrenischen und syrischen Inschriften häufig vorkommender Name (Lidzbarski, Handb. der nordsem. Epigraphik I, 341, 342; H. P Chajes, Beitr. zur nordsem. Onomatologie S. 35; Proceed. Soc. Biblical. Arch. XXI, 171; ZDMG XLII, 974), der natürlich eine bestimmte Bedeutung hat, über die ich mich für jetzt nicht äußern will. אבא wird bekanntlich auch im Talmudischen als ehrender Beiname gebraucht (vgl. אבא שאול). Aber möglich ist es, daß אבא gerade ein Tempelamt bezeichnet (wie auch im h. Tempel zu Jerusalem, S. Büchler, Priester und Cultus 32). Aus syrischer Gegend ist zu nennen Abba Judan aus Sidon (T. Ohol. XVIII, 7), vielleicht identisch mit dem in der Sage verherrlichten Abba Juda(n) aus der Gegend von Antiochien (j. Horaj. 48a, Parallelstellen in meinem Artikel in Jewish Quart. Review XVII, 375), der insofern hierher gehört, als auch er mit gespendeten Geldern zu tun hatte; gleich darauf (j. das.) wird von einer Kollekte im Lehrhaus von Tiberias erzählt, genau so, wie auch unser Held Abba 'Ilisch hernach Verwalter von Geldern in Tiberias geworden ist. Endlich ist es auch recht begreiflich, daß in Damaskus ein Götzentempel angesetzt wird, denn diese Stadt, übrigens nicht weit von Baalbeck gelegen, war von jeher der Sitz der heidnisch-syrischen Kulte; die Hauptgottheit war Astarte.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

3. Jahrgang | März 1916 / Adar II 5676 | Heft 3.

Jüdische Weltanschauung und patriotische Geschichtsbetrachtung.

Von Dr. I. Heinemann, Frankfurt a. M.

Wenn uns irgend etwas mit der Schwere der letzten Monate versöhnen kann, so ist es jene treue Hingebung an das Vaterland, die in den ersten Kriegsmonaten als freudige Begeisterung zutage trat und sich noch heute als ernster, opferbereiter Wille zum Durchhalten geltend macht. Die Überwindung kleinlicher Eigenliebe und Parteisucht durch den Gedanken an ein großes, gemeinsames Ziel begrüßen wir nicht nur vom Standpunkte vaterländischen Interesses, sondern auch von demjenigen unserer jüdischen Weltanschauung als Zeugnis für die Kraft idealer Mächte und für die einigende und reinigende Gewalt des Leides (יסורין).

Aber im Zusammenhang mit jenen herrlichen Zeichen vaterländischen Opferwillens traten Erscheinungen hervor, die wohl eine kritische Betrachtung erfordern. Der Patriotismus trat auf nicht nur als Wille, sondern auch als Vorstellung; er erzeugte nicht nur Opferbereitschaft, sondern auch ein eigenartiges Bild von Recht, Wert und Geschichte der Heimat. Jedes Volk glaubte, für eine gerechte Sache, wenn nicht für die Sache der Gerechtigkeit das Schwert zu ziehen; wenn deutsche Universitätslehrer erklärten[1]): versinke das deutsche

[1]) Das Wort stammt von Fichte. Ich habe es in den „Deutschen Reden in schwerer Zeit" Berlin 1914, gehalten von Berliner Universitätslehrern, dreimal zitiert gefunden.

Volk, dann müsse die Menschheit mit ihm versinken, — so erhob man in Frankreich und namentlich in England denselben Anspruch, hüben und drüben mit verächtlichen Seitenblicken auf die gegnerische Kultur. Auch die Geschichte des eigenen Volkes erschien nun in eigentümlicher Verklärung. Man „erhebt das Auge zu den Bergen, von denen uns Hilfe kommt, zu den hohen Geistern der Vergangenheit, die unsichtbar unseren Kampf begleiten und segnen"[1]) und ist geneigt, wie das Bismarck-Jubiläum zeigte, die Größe der alten Helden deutlicher, ihre Schwächen schonender zu empfinden. Alle Völker arbeiten natürlich nach derselben Methode und kommen eben deshalb zu ganz abweichenden Ergebnissen; so bauen sich denn zwischen Volk und Volk unsichtbare Schützengräben auf, zwischen denen die erstickenden Gase hin und herwogen; über den Schlachtfeldern tobt, wie in der großen Hunnenschlacht, ein Kampf der Geister, der mit dem Friedensschluß nicht beendigt sein wird, vielmehr vom Katheder herab weiter geführt und in die Gemüter der Kinder und Jünglinge hineingetragen werden soll.

Kann an der Unvernunft und dem Unrecht dieses Kampfes ein Zweifel sein? Es scheint nicht. Jedes Volk kann am anderen sehen, daß Liebe besticht; und „Bestechung blendet den Sehenden und legt Falschheit in den Mund des Gerechten". Und wie ist solche offenbare Einseitigkeit vereinbar mit der Forderung des Judentums, daß „Gerechtigkeit die Grundlage unseres Wollens und Handelns bilden soll, und Liebe nur gemäß der Gerechtigkeit"[2])? Ist es vollends nicht der größte Frevel, Unwahrheit und Unrecht in Kinderherzen zu pflanzen?

Und doch haben wir die Empfindung: wir können gar nicht anders als unserm Vaterlande gegenüber subjektiv urteilen und andere zu subjektivem Urteil anleiten. Wer kein Vaterland hat (und deren gibt es viele, trotz standesamtlicher Eintragung), scheint es darin besser zu haben als wir. Aber

---

[1]) Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, Vorwort zur dritten Auflage 1915.

[2]) Siehe Jahrgang 2 dieser Zeitschrift, S. 349.

es scheint nur so. Das Geschichtsbild manches Sozialdemokraten und manches unpolitischen Rabbi ist gewiß nicht durch Liebe zum Vaterlande getrübt (ob das des ersteren deshalb ungetrübt ist, bleibe dahingestellt). Aber weder wird dieser die Geschichte seiner religiösen Richtung, noch jener diejenige der Arbeiterbewegung ohne Befangenheit erzählen können. So geht es uns allen. Irgendwo finden wir alle ein Wir, in welches unser Ich eingebettet ist; diesem Wir, seinem gegenwärtigen Wert und seiner Vergangenheit gegenüber, können wir nicht objektiv sein. Ja, wir wollen es gar nicht. Wir wollen uns nicht zum temperamentlosen Neutrum herabdrücken lassen und fühlen eine Wahrheit in dem Dichterwort: Des Mannes Größe sei Parteilichkeit. So erhebt sich ein schwerer Konflikt zwischen den Forderungen unserer jüdischen Weltanschauung und Notwendigkeiten des Gefühlslebens. Es scheint uns hier ähnlich zu gehen wie dem modernen Christen mit den Forderungen der Bergpredigt: die Erfüllung des Gebotes unbedingter Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit erscheint uns nicht nur unmöglich, sondern nicht einmal unbedingt wünschenswert, da sie das kostbare Gut der Persönlichkeit zu gefährden scheint [1]).

Gibt es aus diesem Zwiespalt einen Ausweg? Es scheint zunächst nicht. Die Gerechtigkeit ist verletzt, wenn man auch nur einen Finger breit von ihrem Wege abweicht; der Vaterlandsliebe scheint erst Genüge zu geschehen, wenn man sich bewußt und entschieden zu einem einseitigen Bilde bekennt. Und doch müssen wir einen solchen Ausweg um so dringender wünschen, je weiter, wie wir sehen, das Feld reicht, auf welchem voreingenommene Urteile erwachsen. Unsere Untersuchung erweitert sich also notwendig zu einer Betrachtung des persönlich gefärbten Urteils, gleichviel wo es auftritt. Ein Blick auf gewohnte Verhältnisse lehrt uns vielleicht, sein Wesen, sein Recht und seine Grenzen so weit zu erkennen,

---

[1]) Tasso IV 2: Töricht ist's
In allen Stücken billig sein, es heißt
Sein eigen Selbst zerstören.

daß die Frage nach dem Rechte des patriotischen Urteils gelöst werden kann.

I.

Während unsere Handlungen das Ergebnis unseres Willens sind, scheinen unsere Vorstellungen dem Willen vollständig entzogen zu sein. Wir hören und sehen täglich vieles, was wir nicht sehen möchten; wir können den Sieg nicht dadurch ermöglichen, daß wir ihn ersehnen. „Sechs Diener hat der Mensch: Mund, Hand und Fuß sind ihm dienstbar; Auge, Ohr und Nase sind von ihm unabhängig[1])". Deswegen sind wir verantwortlich für das, was wir tun, nicht für das, was wir sehen und hören; die Zeit liegt hinter uns, da ein Bote fürchten mußte, für eine schlimme Nachricht bestraft zu werden. Unsere einzige Pflicht scheint darin zu liegen, die Bilder der Außenwelt möglichst treu und unter Fernhaltung jedes persönlichen Interesses wiederzugeben.

Wäre das uneingeschränkt richtig, so müßten die Weltbilder aller Menschen, die in derselben Umgebung aufwachsen, einander sehr ähnlich sehen; es gäbe keine persönliche Färbung des Weltbildes. Und doch gibt es eine solche. Unter den Millionen Eindrücken, die wir empfangen, treffen wir ständig eine Auswahl, und zwar nach Maßgabe unserer Persönlichkeit. Wenn ich mehrere Reisende erzählen lasse, was sie in derselben Großstadt „gesehen" haben, so erkenne ich an ihren Berichten ihren Bildungsgrad, ihren Interessenkreis, kurz, ihre Persönlichkeit. Ich kann daher oft im guten wie im schlechten Sinne ihre Geistes- und Herzensbildung für ihre Bilder verantwortlich machen. — Der unvergeßliche Rabbiner Dr. M. Horovitz warf einmal die Frage auf, warum nach Numeri 14 die schlechten Kundschafter bestraft, die guten belohnt werden; berichten doch beide über die Vorzüge des heiligen Landes und über die Stärke seiner Bevölkerung etwa dasselbe. Die homiletische Antwort lautete: Die einen erklärten, das Land sei schön, aber die Bevölkerung sei so stark; die anderen: die Einwohner

---

[1]) Midrasch Rabba zu Gen. 27, 33 (§ 67).

seien stark, aber das Land sei herrlich. Der Feigheit trat die Schwierigkeit, der Zuversicht der Wert der Eroberung in den Vordergrund[1]). Letztere ist zwar durch die Beobachtung gestärkt worden, aber nicht erst aus ihr erwachsen; ein Josua hat seine Überzeugung aus Moses' Zelt mit auf die Reise genommen, und sie half ihm die Auswahl unter den Reisebildern treffen: jede Schönheit des Landes bestätigte ihm seinen Glauben an die göttliche Liebe und trat daher doppelt lebhaft hervor; keine Gefahr konnte auf ihn Eindruck machen. So ist denn das Gesamtbild, das sich ihm und Kaleb aus der Summe der Einzeleindrücke ergab, ein anderes als das der Schwankenden, bei denen der Zweifel Licht und Schatten verteilte; aber dieses wie jenes ist an der Hand der Wirklichkeit durch das Gefühl gewonnen.

Ein solches Gesamtbild, das durch die auswählende Kraft des Gefühlslebens bestimmt ist, soll im folgenden als Gefühlsbild oder Gefühlsvorstellung bezeichnet werden.

Schon das vorige Beispiel zeigt den Unterschied zwischen der Gefühlsvorstellung und ihrem schlimmen Nachbar: der Illusion, die nicht auswählt, sondern fälscht und an Stelle der unbequemen Wahrheit skrupellos die bequeme Unwahrheit setzt. Daher sind Gefühlsbilder auch bei hochbegabten Personen möglich, ja, sie sind bei besonders starken Persönlichkeiten besonders lebhaft; dagegen ist es kein Zeichen von Klugheit, wenn die Franzosen zu Anfang des Krieges auf offenbar unmögliche Nachrichten hineingefallen sind. Der Vogel Strauß, der den Kopf in den Sand steckt, um seine Verfolger nicht sehen zu müssen, gehört nicht gerade zu den weisesten Tieren.

Gefühlsbild und Illusion sind deutlich zu unterscheiden auf dem Gebiete der Selbstbeurteilung. Das Illusionsbild ist stets übertrieben günstig und erzeugt Dünkel und Einbildung Dagegen erwächst aus dem Gefühlsleben recht häufig die Neigung, in dem Bewußtsein eigener Armut (ענוה) dem über-

---

[1]) Ähnlich verhält es sich in der Unterredung zwischen Leicester und Mortimer (Maria Stuart II, 8).

trieben günstigen Bilde entgegenzuwirken; so entsteht die Bescheidenheit, die jedem Bewußtsein eigenen Verdienstes einen gewissen Verdacht entgegenbringt. Und auch nicht jeder Stolz wächst auf einem Holze mit der Dummheit; echtes Selbstgefühl, wie es Maria Stuart am Ende der Gartenszene in der Beurteilung ihrer eigenen Persönlichkeit zeigt, bedeutet vielleicht den schönsten Adel des Menschen; in gewissem Sinne sind nur die Lumpe bescheiden. Jeder Mensch braucht einen festen Punkt, von dem aus er auf die Welt wirken kann, mit dem Bedürfnis, einen solchen zu finden, betrachtet er sein Innenleben; er wäre entwurzelt, wenn dies Gemütsbedürfnis nicht an seinem Wollen und Können einen Halt fände. Daher ist echter Stolz und echte Bescheidenheit häufiger verbunden, als man zunächst für möglich halten möchte; ich denke wieder an Maria Stuart (im Schlußaufzuge) oder etwa an Kaiser Wilhelm I. Denn die Bescheidenheit entspringt dem Gefühl, nicht das geleistet zu haben, wozu man auf Grund der Selbsteinschätzung befähigt und verpflichtet wäre. Je höher ich mein Können schätze, desto höher die Aufgaben, nach denen ich streben soll; je sicherer ich meines Wertes bin, um so weniger laufe ich Gefahr, durch strenge Selbstkritik den Boden zu verlieren.

Vollkommen deutlich wird die Abhängigkeit der Vorstellung vom Gefühl da, wo die Illusion ausgeschlossen ist: in der Beurteilung eines eben Verstorbenen, der uns besonders nahe stand. Mehr oder weniger gilt an jedem Grabe das Wort, das Goethe von seinem großen Freunde aussprach:

„Was Mitwelt sonst an ihm beklagt, getadelt,
Es hat's der Tod, es hat's die Zeit geadelt."

Nicht nur jüdischer Wortscherz stellt die Anfangsbuchstaben der drei Wochenabschnitte אמור, קדושים, אחרי מות („nach dem Tode" — „sprich" — „heilig") zusammen; die Dichterin Ada Christen knüpft an die Beobachtung, daß der Jude seine Grabmäler nicht mit Kränzen schmückt, sondern mit Steinchen an ihnen weiterbaut, die Bemerkung:

„Von solchem Aberglauben sind wir Christen längst gereinigt;
Denn wir kränzen die im Tode, die im Leben wir gesteinigt."

Wie der Tod, erzeugt auch die Dankbarkeit ein befangenes Bild, und zwar um so sicherer, je edler der Empfänger der Wohltat ist. Nicht als ob wir uns über menschliche Schwächen des Wohltäters hinwegtäuschen sollten oder nur dürften. Wir empfinden aber die Wohltaten, weil sie eben uns erwiesen worden sind, derart lebhaft, daß wir die Nötigung fühlen, das Gute, das von dem Geber zu sagen ist, uns und anderen so deutlich wie möglich zu machen. Ein Unrecht gegen ihn erschiene uns doppelt schlimm; Max Piccolomini darf seinen Vater fragen, ob Wallenstein verdiene, „daß wir, wir so unwürdig von ihm denken"[1]. — Auch hier hat die Gefühlsvorstellung einen Nachbar, mit dem sie nicht verwechselt werden darf, die Heuchelei. Kaum etwas ist so widerlich, wie wenn an einem offenen Grabe eine verlogene Rhetorik ihre armselig aufgeblasenen Flammen an Stelle der Himmelsglut echten Schmerzes zu setzen sucht. Es hat seine schweren Bedenken, wenn sich auch bei uns Juden mehr und mehr die Sitte einbürgert, bei jedem Begräbnis eine Rede halten zu lassen; es ist ein gar zu naiver Glaube, der Prediger müsse immer jenen wahren Schmerz fühlen können, der unwillkürlich — wie der geschickte Redner unter tausend Wortbildern die für seinen Zweck geeigneten zu wählen weiß — unter den zahlreichen Eigenschaften des Dahingegangenen diejenigen herausempfindet, die der Wehmut der Verwandten eine Stütze bieten können; und — „wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen." Eher ließe sich fragen, wieso an offenem Grabe, auch bei bedeutenden Persönlichkeiten, das Bedürfnis nach einem gefühlsmäßig empfundenen Charakterbild[2]) sich ergeben hat, weshalb man also dem Schmerz nicht,

[1]) Wenn die jüdische Ethik es als verdienstlich ansieht, jeden Menschen „nach der günstigen Seite zu beurteilen" (דן לכף זכות), so liegt die Voraussetzung zugrunde, daß das Wohlwollen gegenüber den Mitmenschen, das sie fordert, notwendig zu milder Beurteilung führt.

[2]) Ich rede nicht vom Hesped, der eher auf dem Bedürfnis beruht, den eigenen Schmerz im Lichte des Bibelwortes verklärt zu sehen, dem es daher nicht in erster Linie auf ein scharfes Charakterbild ankommt.

wie in ältester Zeit fast immer, nur durch unpersönliche Klagelieder Ausdruck gibt. Offenbar hat unser Gefühl das Bedürfnis, nicht in freischwebender Stimmung zu verharren, sondern an der Wirklichkeit einen Anhalt zu finden und sich mit ihrer Hülfe seiner besonderen Art bewußt zu werden. So geht die Gefühlsvorstellung, wenn der Ausdruck erlaubt ist, aus der Sehnsucht unseres Empfindens nach Bestimmtheit, nach Wahrheit und Klarheit hervor; mit Illusion und Heuchelei ist dem Gefühl nicht gedient; wir finden eine Gelegenheitsrede um so schöner, je mehr charakteristische Züge sie in den Dienst des augenblicklichen Empfindens zu stellen weiß.

Auch das Urteil der Familienmitglieder über einander ist da, wo ein Familienleben im Sinne des Judentums besteht, nie das Ergebnis objektiver Beobachtung; stets führt das Gefühl den Pinsel, um bald echte Gefühlsbilder, bald auch Illusionen zu malen. Beide sind nicht immer leicht zu scheiden. Den Ausruf der dankbaren Söhne des salomonischen Biederweibes: „Viele Frauen wirkten edel: du übertriffst sie alle“ wird niemand tadeln; gibt er sich doch nicht als das Ergebnis der Beobachtung, sondern als Ausdruck der Liebe, die an der Wirklichkeit Halt gesucht und gefunden hat. Bedenklicher wäre es, wenn ein Vater so von seiner Tochter spräche. Dann läge der Verdacht nahe, daß hier nur die Eitelkeit redet, die einfach das Unbequeme übersieht. Denn wenn der Spruchdichter meint, „Liebe bedeckt alle Sünden“, so ist solche Liebe zwar im jüdischen Familienkreise nicht selten, aber nach Salomos Auffassung nicht die richtige: „Wer die Rute spart, haßt seinen Sohn“. Echte Familienliebe ist eben untrennbar verbunden mit dem Wunsche, das Glück des jüngeren Familienmitgliedes nach Kräften zu fördern; dieser Wunsch macht für dessen Schwächen oft besonders scharfsichtig; darum wird der Vater sein Kind „strafen um der Zukunft willen“ (Sprüche 19, 11); denn strafen heißt ja nach dem Worte des deutschen Dichters dem Jüngling wohltun, daß der Mann uns danke.

Zieht sich also das Gefühl bei der Herstellung eines Bildes gewissermaßen selbst eine Schranke, so findet es eine

weitere Grenze an der Pflicht der Wahrhaftigkeit. Wir haben etwa einen Freund gewonnen: wir glauben an ihn [1]); nun hören wir von ihm etwas Ungünstiges. Ein starkes Gefühl wird sich, solange es angeht, gegen das mit ihm Unverträgliche sträuben; und wird es schließlich durch die Tatsachen überwältigt, so haben wir die Empfindung, mit dem Glauben an den Freund ein Stück von unserem Selbst verloren zu haben. So erträgt Wallenstein den Abfall Isolanis gleichmütig; bei der Nachricht von Octavios Verrat verhüllt er sein Haupt — wie Cäsar, als er den Dolch des Brutus sieht. Aber nur Eigensinn und Torheit kann den Tatsachen zum Trotz unbelehrbar bleiben. Daraus ergibt sich eine schwere Tragik, wenn das Verhalten der Eltern nicht nur die Kritik, sondern geradezu den Abscheu des Kindes herausfordert. Dann wird das Gefühl durch die Wirklichkeit nicht gestützt, sondern bedroht, ja oft in seiner letzten Tiefe vergiftet. So ergeht es etwa Elektra gegenüber ihrer „stiefgewordenen Mutter" im griechischen und im deutschen Drama. Noch ergreifender im Inhalt, wenn auch abstoßender in der Form ist eine Szene bei Gerhart Hauptmann („Vor Sonnenaufgang"), in welcher ein junges Mädchen seinen Vater, einen ganz verwahrlosten Trunkenbold, frühmorgens aus dem Wirtshause kommen sieht und sich in kindlicher Pflicht seiner annehmen will, aber erfahren muß, daß vor seiner widrigen Umarmung nicht einmal die eigene Tochter sicher ist. Man kann verstehen, wenn eine Mutter ihrem Kinde in einem ähnlichen Falle die volle Wahrheit über den inzwischen verstorbenen Vater vorenthält; das kann berechtigte Schonung sein; es ist aber nicht, wie Ibsen in den „Gespenstern" uns glauben machen will, Idealismus, wenn eine Mutter ein verlogenes „Idealbild" des Vaters an Stelle des wirklichen Bildes setzt und dem Sohn Dinge verschweigt, auf deren Kenntnis er im

---

[1]) Daß das hebräische אמן *glauben* wörtlich einen Halt, eine Stütze finden bedeutet, zeigt jedenfalls, daß die Sprache zwischen dem aus der Persönlichkeit stammenden Gefühlsurteil und dem von der Wirklichkeit ihr aufgezwungenen objektiven Bild unterscheidet.

Interesse seiner Gesundheit Anspruch hat. Es mag töricht sein, Greisen oder moralischen Schwächlingen mehr mitzuteilen, als sie vertragen können; aber der Arzt, der in der „Wildente" das Glück der Menschen auf Lüge aufbauen will, denkt doch wahrlich nicht „idealistisch".

Auf der Tatsache, daß das Gefühl in der Wirklichkeit bald Nährstoff, bald Hindernisse findet, beruhen gewisse Tatsachen des religiösen Lebens. Der Fernerstehende wird nicht begreifen können, wie es kommt, daß ein so gar nicht pathetisches Werk wie der Talmud eine so ungeheure Gefühlsglut hat erzeugen, so viele Tausende mit Märtyrermut hat erfüllen können. In der Tat: wer sähe der kalten, schwarzen Kohle an, wieviel Wärmeeinheiten (Kalorien in der Sprache des Physikers) in ihr enthalten sind, ja, wie nötig die Flamme ihrer bedarf, um nicht an ihrer eigenen Glut zu sterben. Gerade das Beispiel des Talmudlernens (oder etwa des philologischen Studiums der Renaissancezeit) zeigt die ungemein fruchtbare Wechselwirkung von Gefühl und Verstand: jenes hilft die kalte Masse zu verarbeiten und zu durchwärmen und macht auch für manche Werte scharfsichtig, die der objektivere Beobachter gar nicht gesehen haben würde; dieser führt ihm die Nahrung zu, ohne welche es — wie häufig erleben wir dies heute im Judentum! — in leere Phrasen verfallen muß. Stößt aber die Flamme nicht auf Kohle, sondern auf Stein oder Wasser, so ist sie allerdings gefährdet, und zwar gerade bei edlen Naturen. Hieraus ergibt sich die schwierige, aber notwendige Aufgabe der Apologetik, die Auseinandersetzung mit den unserem Gefühl zunächst anscheinend widerstrebenden Eindrücken, — schwierig, weil sie auf dem Terrain kämpft, das der Feind ihr vorschreibt; notwendig, weil ohne sie nicht nur eine bestimmte Anschauung, sondern die Einheit der Weltanschauung überhaupt bedroht ist. Der Jüngling, der etwa für ein tiefes religiöses Empfinden in Tatsachen der Geschichte und im eigenen Erlebnis Stützen gefunden hat, dann aber durch die Bekanntschaft mit naturwissenschaftlichen Hypothesen auf andere Bahnen gelenkt zu werden droht, muß fürchten,

durch solche widerstrebenden Einwirkungen die Geschlossenheit seiner Weltbetrachtung und damit seiner Persönlichkeit zu verlieren. Es ist äußerst kindlich gedacht, wenn man meint, ein Feuer, das keinen Zug hat, durch recht starke Kohlenzufuhr neu anfachen und alle Zweifel mit dem Worte „nur fleißig Talmud lernen, junger Acher“ heilen zu können.

II.

Diese — absichtlich über die Grenze des unbedingt Erforderlichen hinaus ausgedehnte — Voruntersuchung hat ergeben daß die Gefühlsvorstellung eine untrennbare Begleiterscheinung aller, namentlich auch der edelsten Gefühle und so lange von hohem Werte ist, wie sie sich ihres Ursprungs aus dem subjektiven Empfinden deutlich bewußt bleibt und die Grenzen beachtet, die ihr teils aus anderen Gefühlsbedürfnissen, teils aus der Pflicht der Wahrhaftigkeit erwachsen. Die Anwendung dieser Gedankengänge auf das patriotische Geschichtsbild ist nicht schwer, wenn auch nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte.

Zunächst: nicht jeder Patriotismus erzeugt ein Geschichtsbild. Denken wir an Schiller, der im letzten Jahrzehnt seines Schaffens mehrfach den Trieb zum Vaterlande als das heiligste der Bande gefeiert hat, sich aber der deutschen oder gar der württembergischen Geschichte gegenüber kaum befangen zeigt; er lobt gelegentlich deutsche Eidestreue oder schwäbische Tapferkeit, wie er ja aber auch dem Stolz des Spaniers und der herben Frömmigkeit des Puritaners gerecht wird. Seine Dichtung ist durchaus international.

Schon Uhland zeigt deutlich den Umschlag. Die große Zeit vor hundert Jahren begann mit der Schöpfung eines Zusammenhanges zwischen dem einzelnen und seinem Volke, indem sie da, wo ihre Tendenzen völlig durchdrangen, den Staat durch die Schulpflicht zum geistigen Vater seiner Bürger machte, durch die Wehrpflicht die Bürger einander gleichstellte als Schützer des Vaterlandes, durch die Wahlpflicht den einzelnen für die Politik des Landes mit verantwortlich machte. Erst durch diese Einrichtungen und durch die Pflege

der gemeinsamen Kulturgüter wurde es dem einzelnen möglich, sich als Glied des lebenden Staatsorganismus zu fühlen, dessen Lebenskraft auch ihn durchflutet; erst jetzt kann und muß er jeden Schlag, der dem Vaterland versetzt wird, auf seiner eigenen Wange spüren, jede vaterländische Errungenschaft zugleich als eine ihm zu statten kommende Wohltat und als Vorarbeit des eigenen Lebenswerkes empfinden. Erst jetzt also erzeugt sich ein Gefühl engsten Verbundenseins, gleichsam ein erweitertes Selbstgefühl[1]), dem Familiengefühl ähnlich, das in Gegenwart und Vergangenheit alles Große in dankbarer und stolzer Freude doppelt lebhaft empfindet.

Im wesentlichen sind all die Bande, die den einzelnen mit der Gesamtheit verknüpfen, Schöpfungen der Not; und wenn sich in guten Zeiten manchmal die Empfindung dieses Zusammenhangs infolge von politischen Mißgriffen oder von Nörgelsucht trübt, so stellt die Not, sobald sie wiederkehrt, die alte Beziehung rasch wieder her. Wenn mein Elternhaus brennt, so fühle ich, was es mir wert war; ich frage nicht, ob dieses oder jenes Zimmer altmodisch war; ich denke nur an alles Schöne, was es enthielt, an all die besonderen lieben Erinnerungen, die für mich in den Flammen unterzugehen drohen. So ging es uns, als das Vaterland in Not war; wir hatten nicht nur die Empfindung der Schillerschen Heldenjungfrau:

Dies Reich soll fallen, dieses Land des Ruhms,
Das schönste, das die ewige Sonne sieht,
Auf ihrem Lauf, das Paradies der Länder; —

---

[1]) Näheres über dieses Zusammengehörigkeitsgefühl bei Lazarus, Leben der Seele I, S. 372 ff. Natürlich ist ein solcher Patriotismus, wie ich ihn hier meine, nur da möglich, wo wirkliche Bürgerrechte und -Pflichten bestehen. Der russische Jude hängt zwar an seinem sogenannten Vaterland viel lebhafter, als dieses es verdient; und der „Pollak" fühlt sich dem „Litwok" und dem „Taatsch" (deutsch) gegenüber verschieden; aber Heimats- und Landschaftsgefühl erzeugen noch kein patriotisches Geschichtsbild. Anders verhält es sich mit dem Empfinden der elsässischen Juden in den siebziger und achtziger Jahren: die hatten in Frankreich ein Vaterland gehabt.

wir dachten an Bestimmteres: an die Fülle gemeinsamer wirtschaftlicher und geistiger Arbeit, die nun um ihren Lohn betrogen werden sollte, an die Wohltaten, die wir nun vergelten durften. Wer hätte damals denken wollen und dürfen daß viele unserer Wohltäter auch ihre menschlichen Schwächen hatten, und daß die deutsche Kultur, so gut wie jede andere, zweifellos der Vertiefung und Veredlung bedarf!

Aber gerade wenn wir uns des persönlichen Ursprungs unseres Bildes bewußt sind, können, ja müssen wir volles Verständnis haben für die sittliche und natürliche Notwendigkeit, mit der bei unseren Feinden ein entsprechend geartetes Bild von ihrem Vaterlande erwächst. Nur dann entgehen wir dem Vorwurf der Ungerechtigkeit gegenüber dem Gegner; aber es scheint uns leichter, ihm gerecht zu werden, wenn wir in seiner Weise patriotisch fühlen, wie wenn wir jedes Gefühlsurteil verwerfen würden. Eine Überschreitung der Grenze, derart, daß das subjektive Bild als objektive Wahrheit ausgegeben wird, führt auch hier ins Gebiet der Illusion. Eine solche wäre es z. B., wenn man sich jetzt in Frankreich dem Werte deutscher Kultur verschließen und etwa Beethoven zum Franzosen stempeln[1]) und Wagner nicht mehr aufführen will, während doch bei uns Berlioz auch während des Krieges ohne Schaden für die vaterländische Gesinnung gespielt werden darf.

Sehr bedenklich ist natürlich auch die Verbreitung wissentlich oder unwissentlich gefälschter Geschichtsbilder durch die Schule. Manches ist ja besser geworden. Wir haben z. B. als Schüler von dem Bündnisse des großen Kurfürsten mit Ludwig XIV. nach dem Frieden von St. Germain nichts erfahren dürfen; in den Lehrbüchern unserer Kinder wird es ruhig erwähnt. Man kann es ja bedauern, daß weder der große Kurfürst noch der große König deutsche Patrioten waren, und daß der Weg zum neuen Reich über die Leiche des alten führte; es zu bestreiten wäre nicht Patriotismus

[1]) Übrigens ein hübsches Seitenstück zu gewissen Behauptungen unserer Rassenantisemiten.

sondern Lüge[1]). Ebensowenig wie die Verschweigung dieser Tatsachen wäre die Entstellung des Charakterbildes führender Persönlichkeiten sittlich zulässig; die Liebe des Historikers zu seinem Vaterlande wird nur in der Form, mit welcher er an solche ihm peinliche Dinge denkt, zum Ausdruck kommen[2]).

Freilich ist ein solch „kritischer Patriotismus" so selten, daß man überhaupt fragen möchte, ob er sich außerhalb der Köpfe abstrakter Denker irgendwo gefunden hat. Sicher sind die Schöpfer deutsch-vaterländischen Empfindens, Fichte und Jahn, nicht frei von jenen Übertreibungen des „Teutschtums", das in der köstlichen Baccalaureusszene (Faust II.) so manchen verdienten Seitenhieb abbekommt. Ob auch der antike Patriotismus ähnliche Fehler zeigt, kann hier nicht untersucht werden. Wohl aber gibt es ein leuchtendes, uns recht nahe liegendes Beispiel einer ebenso wahrhaften wie patriotischen Geschichtsbetrachtung in derjenigen der Bibel.

[1]) Ich finde nachträglich den gleichen Gedanken in den Aushängebogen von F. Friedrich, Stoffe und Probleme des Geschichtsunterrichts in höheren Schulen, Teubner 1915: Nachdem wir den Patriotismus als Zweck des Geschichtsunterrichtes abgelehnt haben, wollen wir um so nachdrücklicher betonen, daß wir ihn bei jedem Geschichtslehrer als selbstverständliche Überzeugung voraussetzen. Furchtbare Schicksale haben uns gelehrt, daß die Liebe zu Volk und Vaterland keine heroische Schwachheit ist, sondern eine Naturnotwendigkeit. . . . Es soll eine kritische Liebe sein (vom Vf. gesperrt), keine blinde Affenliebe, frei von flacher Selbstgefälligkeit und prahlerischem Dünkel . . . , eine Liebe, wie die gewissenhafter Eltern, die auch zürnen und strafen kann.

[2]) Eine besondere Betrachtung verdienen doch wohl gewisse überschwengliche Beurteilungen des eigenen Volkscharakters. Wenn das Wort Lagardes: „Deutsch sein heißt eine Arbeit um ihrer selbst willen tun" von einem so besonnenen Mann wie K. Reinhardt neuerdings wiederholt worden ist, so soll damit schwerlich eine „wohlverdiente Zensur" (vgl. auch F. Friedrich a. a. O.) ausgesprochen, sondern ein Ziel aufgestellt werden, zu dessen Erreichung nach der Meinung des Verfassers (über die sich allerdings streiten ließe) der Deutsche besonders geeignet sein soll. Ähnlich steht es mit der Behauptung der Zionisten, wir Juden seien eine Nation, die natürlich nicht besagen will, daß wir die Merkmale der Nation heute schon besitzen, sondern nur, daß wir geeignet und verpflichtet sind, sie zu erwerben. Man könnte solche Definitionen synthetisch nennen; sie hängen durchaus von Gefühlsbildern ab und sind von hoher Bedeutung.

Allerdings zeigt sie uns oft genug, daß das Gemeinschaftsbewußtsein nicht immer im ganzen Israel gewaltet hat. Solange die große Masse des Volkes sich der unvergleichlichen Eigenart ihres Glaubens nicht bewußt war und deshalb in der Religion kein einigendes Band finden konnte, mußte jener jammervolle Kantönligeist herrschen, über den das Deboralied so bitter klagt. In der späteren Richter- und Königszeit hat dann zwar die Not einigend gewirkt; aber die Eifersucht zwischen Ephraim und Juda bestand weiter und ließ ein kräftiges Gemeinschaftsbewußtsein nicht aufkommen.

Anders war es bei den Vertretern des Glaubens. Für Psalmisten und Propheten ist die zersprengte und zerfahrene Volksmasse eine untrennbare Einheit, verbunden durch die gemeinsame Aufgabe, die Gott ihr gesetzt hat[1]). Israel ist Gottes Braut; und wenn eine Wahrheit in Nietzsches Wort steckt: „Des Mannes Glück ist: ich will; — des Weibes Glück er will", so kann nichts den Inhalt dieses bräutlichen Verhältnisses besser bezeichnen: die Erfüllung des göttlichen Willens bedeutet das Glück des Volkes. Unter diesem Gesichtspunkt tritt der Unterschied der Stämme völlig zurück; nur die Unterscheidung zwischen einem unzerstörbaren Baumstamm und den abfallenden Blättern bleibt, solange der religiöse Gedanke nicht wenigstens als Aufgabe zum Gemeingut des Volkes geworden ist. Dies wird freilich erst nach dem Exil der Fall. Daher ist seitdem, unbeschadet der fortschreitenden geographischen Zersplitterung des jüdischen Volkes, das Bewußtsein der Einheit und die Liebe zur Gesamtheit von so ungeheurer Stärke. Beides findet seinen Ausdruck in der singularischen Bezeichnung dieser Volkseinheit[2]), etwa in

[1]) Ganz ähnlich ist es in Griechenland, wo die Staatsmänner die politischen Eifersüchteleien, die Denker, Dichter und Künstler (z. T. auch der Kultus) das Bewußtsein der Volkseinheit gefördert haben. Es ist grundfalsch, wenn Joseph in seinem Buche „Das Judentum am Scheidewege" umgekehrt das religiöse Denken als Funktion des nationalen hat hinstellen wollen.

[2]) Natürlich werden in der Bibel auch heidnische Völker (Edom, Moab u. a.) singularisch bezeichnet; im mittelalterlichen Schrifttum

der Chanukka-Hymne: „Gott ist meine Hilfe; er war es, als Ägypten mich bedrückte, als ich den Kelch des Taumels getrunken hatte und beinahe in Babylon untergegangen wäre, als Griechen sich gegen mich erhoben.“ Hier fühlt sich also der einzelne nicht als Bestandteil eines Wir, sondern als Glied eines Ich, das unzerstörbar durch die Geschichte schreitet. Insofern hat das Märchen vom ewigen Juden seinen berechtigten Kern.

Diesem Einheitsbewußtsein, wie es stärker und wärmer nicht gedacht werden kann, entspricht die Geschichtsbetrachtung der biblischen Historiker. Sie suchen nicht den objektiven Tatbestand interesselos festzustellen, so wenig wie Plutarch und Carlyle; sie messen vielmehr die geschichtliche Erscheinung des Volkes an seiner Idee. Mit Recht stehen ihre Schriften großenteils unter den prophetischen; sie sind allerdings rückwärts gewandte Propheten, aber im jüdischen Sinne des Wortes, in welchem es ja nicht Wahrsager, sondern Sprecher und Mahner bedeutet. Freilich steigt ihr Ton selten zur Höhe des prophetischen Pathos empor; aber die Liebe, mit der sie bei den frommen Königen und Sehern der Vorzeit verweilen, ist unverkennbar.

Und doch — wie wenig denken diese Geschichtsschreiber daran, durch willkürliche Weglassungen dem Bilde der Glaubenshelden einen unwahren Glanz zu geben! Während die römische Annalistik nach Belieben Heldentaten erdichtet und Niederlagen verschweigt, hebt die Bibel nicht nur Unglücksfälle, sondern, was hier weit mehr bedeuten will, auch die menschlichen Schwächen des Charakters der großen Männer mit voller Deutlichkeit hervor[1]). Merkwürdig genug, daß das Bild eines

ist dies seltener; die Hauptsache ist, daß das Gemeinschaftsgefühl durch diesen Sprachgebrauch einen besonders innigen Ausdruck findet.

[1]) Der Talmud geht häufig noch einen Schritt weiter (Beispiele bei Hoffmann, S. 29 ff. dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift), wenn auch nicht bestritten werden darf, daß einige Erklärer die Neigung zeigen, Schwächen biblischer Gestalten wenigstens in der midraschischen Behandlung, die freilich nie den Anspruch auf volle wissenschaftliche Geltung erhebt, zu beschönigen.

Jakob, eines Moses, eines David hierdurch keineswegs verliert; wir haben vielmehr die Empfindung: wie groß müssen Männer gewesen sein, die die Anlegung solcher Maßstäbe vertragen. Es gibt eben einen Tadel der Liebe, wie es ein Lob des Hasses gibt; und es ist eine äußerst feine Bemerkung des Talmud, daß Bileams Lob versteckte Spitzen, Moses' Tadel unwillkürlich eingeflochtenes Lob enthält.

Mit gleicher Strenge wie die großen Männer wird das Volk selbst behandelt. „Nur Euch habe ich erwählt aus allen Völkern — darum strafe ich Euch für alle Eure Sünden". Denn „wie ein Vater seinen Sohn straft, so straft dich Gott"; Israels Aufgabe ist ja in der Gegenwart nicht abgeschlossen; darum züchtigt es Gott „um der Zukunft willen".

Dem entspricht die Geschichtsbetrachtung unserer Feste. Unser Kalender ist nicht nur unser Katechismus, sondern auch unsere Geschichtstabelle. Wir feiern Siegesfeste[1]); das tun die anderen auch. Wo finden wir aber vollkommene Analogien zu unseren historischen Fasttagen[2])? Feiern wir als Deutsche den Tag von Jena und Auerstädt, der das alte Preußen zertrümmerte, um das neue, die Mutter des neuen Deutschland, zu gebären? Auch die große Zeit, die wir heute durchleben, wird den fernsten Enkeln im Gedächtnis bleiben; man wird die Tage von Tannenberg und Gorlice dankbar festhalten; aber wird jemals nach hundert Jahren ein Vater seinem Sohne einen Laib unseres Kartoffelbrotes weisen mit den Worten der Haggada הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא „dies ist das Brot der Not, das unsere Väter gegessen haben"?

Nun läßt sich freilich diese jüdische Geschichtsbetrachtung nicht ohne weiteres auf alle Völker übertragen. Sie beruht

---

[1]) Selbstverständlich bedeutet es eine arge Verwässerung des Gehaltes etwa von Pesach und Chanukka, wenn man diese Feste als rein nationale Siegesfeiern auffassen will. Man vergleiche das im Texte folgende und erinnere sich, daß die Makkabäer in unserer Chanukkahymne nur ganz nebenbei erwähnt werden.

[2]) Die dies atri der Römer sind Unglückstage, die aus Aberglauben gehalten werden.

auf dem Glauben, daß der Wert des eigenen Volkes nicht in dem liegt, was es leistet und geleistet hat, sondern in dem, was es leisten wird und leisten soll. Um des zukünftigen Israel willen sollen wir nie mit dem früheren und dem gegenwärtigen zufrieden sein; die scheinbar demütigenden Momente unserer Geschichte sind uns als Mahner zu solcher Unzufriedenheit wertvoll. Wenn nach Paulus das „Gesetz" dazu da ist, uns durch die Höhe seiner Anforderungen die Unzulänglichkeit unserer sittlichen Kraft zum Bewußtsein zu bringen, so erfüllt im Judentum die Geschichte eine ähnliche Funktion, nur daß sie uns nicht auf die Fremderlösung, sondern auf die Selbstheiligung hinweist und nur da, wo Menschenkraft nicht ausreicht, die Teilnahme der Gnade von oben erhoffen läßt. Daher ist eine Geschichtsbetrachtung von der Art der jüdischen undenkbar bei solchen Völkern, die aus der Betrachtung ihrer Vergangenheit das Recht auf einen Glauben an die Zukunft ableiten, denen daher peinliche Ereignisse nicht wohl zum Quell des Glaubens werden können.

Trotzdem glaube ich nicht, daß das Judentum bei der Umbildung des patriotischen Empfindens, wie sie nach dem Kriege kommen muß, untätig beiseite stehen soll und darf. Die großen Ereignisse der Gegenwart haben in dem Maße, wie sie uns die feste, im Gemüt wurzelnde Verbindung des Einzelnen mit seiner Heimat gelehrt haben, uns doch darüber die Augen geöffnet, wohin jene blinde Verhimmelung des eigenen und Herabsetzung des fremden Volkstums führt, die nicht nach Wahrheit und Gerechtigkeit fragt. Es ist unsere heilige Pflicht gegenüber dem Vaterlande wie gegenüber der Menschheit, unsere Liebe zugleich vor Mattigkeit und vor unwahrhaftiger Über-

[1]) Dazu kommen die Bedenken, die Naumann, Mitteleuropa S. 10 f. im Hinblick auf die Zusammenarbeit mit nichtdeutschen Bundesgenossen gegen eine übertriebene Betonung des eigenen Volksbewußtseins erhebt und die deshalb besonders beachtenswert sind, weil wie Naumann richtig bemerkt, auch in der Politik der Großbetrieb zur Geltung gelangt und somit jeder Staat auf die Zusammenarbeit mit Volksfremden angewiesen ist.

spannung zu bewahren. Soll jeder Deutsche dazu mithelfen, daß aus dem blutigen Siege wenigstens ein Erfolg sich ergebe, der in irgend welchem Verhältnis zu den Opfern steht; — sollen wir — nach dem herrlichen Psalmwort — das Tal der Tränen zum Quell der Erquickung wandeln, so muß vor allen Dingen der deutsche Jude als der Träger der Tradition der Gerechtigkeit und als Angehöriger einer Gemeinschaft, die schwerer als irgend eine andere unter den Überspannungen nationalen Dünkels zu leiden hatte und hat, dahin wirken, daß das deutsche Vaterland erstarke an innerer und äußerer Kraft; —

Doch Gott bewahr's vor Klassenhaß
Und Rassenhaß und Massenhaß
Und derlei Teufelswerken!

Gustav Meyrinks Roman „Der Golem“.

I.

Wie weit entfernt sind wir in unseren Tagen von den idyllischen, rosenhaft und himmelblau färbenden, apologetisch-didaktischen Ghettogeschichten eines Kompert, Kulke, Bernstein, Lehmann, Kohn, selbst eines K. E. Franzos! Sozialismus, Naturalismus, Milieu, Zustandsschilderung, das sind nicht vergebliche Forderungen der immer realistischer werdenden Literatur der neunziger Jahre gewesen, und so hat auch die Ghettoliteratur eine scharfe Schwenkung vom Idealismus und Romantizismus früherer Jahrzehnte zum modernen Naturalismus und Verismus mitgemacht[1]), welche die Nachtseiten des Ghettojudentums zu zeichnen nicht scheuen. Hier sind Zangwill,

[1]) Den Gesellschaftsroman, in dem der Jude als Episodenfigur, nicht als typischer Vertreter eines ganzen Volkes dargestellt wird, wie bei G. Hermann, Beradt, A. Hauschner u. a., hier zu behandeln, liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

Wassermann, die Amerikaner Samuel Gordin, Abraham Cahan („der Zola der Ghettogeschichte"[1]) und die anarchistisch-radikalen Heijermanns, Tschirikoff, Schalom Asch zu nennen, welche sich besonders an Balzac, Zola, Tolstoi und Gorki bilden. Sie wollen nicht liebenswürdig glättende Dolmetscher ihres Volksstammes, überhaupt keine wertende Maßstäbe aufstellende Sittenschilderer sein, sondern sie stellen den Makrokosmos eines Volkes dar, ein Volk oder einen Volkskreis mit seinen Licht- und Schattenseiten, in seiner Totalität, alle Ausstrahlungen des Lebens umfassend. Ein Volk ist nicht nur qualitativ gut oder schlecht und nicht herrscht überall Familiensinn, Milde, Sabbatfeierlichkeit, wie uns frühere Ghetto-Idylle glaubhaft zu machen nicht müde wurden, sondern Auswüchse gibt es da und Nachtasyle. Da geht der Hammer der modernen Zeit an die Pforten des Ghetto, sprengt die Fesseln des Familienkreises, Schwächen, Leidenschaften, heiße Wünsche werden geboren, Weltanschauung prallt auf Weltanschauung, müde oder aufstrebende Seelen werden geknechtet, zu Tode gehetzt, große Kontrastwirkungen ergeben sich, der Boden zur Tragödie wird geboren, ein neuer Rahmen und eine neue Technik entringt sich, der Grund zum Ghetto-Roman, zum Ghetto-Drama wird gelegt.

Vielleicht ist da vieles mehr mit dem Verstande gesehen und geschrieben, mit weniger Gemüt und Liebe als früher. Das ist ein ganz anderes Ghetto als das der mittelalterlichen Absperrung und der Kopfzölle, das ist ein Ghetto der Arbeit, des Proletariats, der sweatshops und des Lohndrucks, ein Ghetto der sozialen und geistigen Klassenkämpfe, das Ghetto des neunzehnten Jahrhunderts.

Aber auch hier schon zeigt sich eine neue Phase des Judenromans, eine neue Spiegelung der allgemeinen Literatur-Bewegung, deren Kampfruf „Los vom Naturalismus!" ist. Sowie in der allgemeinen Literatur ein Rückschlag gegen das erbarmungslos sezierende Schildern der Wirklichkeit der Zola-Schule entstanden war mit scharfer Wendung zur Neuromantik

---

[1]) Philipson, The Jew in English Fiction.

und einem Einschlag von Symbolistik und Mystik, unter dem Einfluß Strindbergs, Maeterlinks, J. P. Jacobsens und der französischen Symbolisten, so bereitet sich eine neue Richtung auch im Judenroman vor mit Bevorzugung des Mystischen, des Chassidäisch-Übersinnlichen. Hier möchte Gustav Meyrink auf den Spuren seines Freundes Hans H. Ewers wandelnd bahnbrechend werden. Wie H. H. Ewers[1]) auf der Suche nach neuen Stoffgebieten (vergl. den Roman „Der Zauberlehrling" und besonders seine „Seltsamen Geschichten" und das Vorwort dazu) einen Drang zum Symbolisch-Mystischen, aber auch zum Sonderbaren, Satirischen, ja Grotesken zeigt, so will Meyrink dem Judenroman auch ein neues Gebiet erobern, indem er alte Sage und Überlieferung, an denen das Judentum auch der einzelnen Länder reichlichen Stoff bietet, in symbolische Gewandung bringt und einen dunkel-rätselvollen Hintergrund schafft. So führte ihn sein Suchen nach unbearbeiteten Gebieten auf die dankbare Prager Lokal-Tradition des „Golem"[2]). Wie die Dichter der Frühromantik möchte er in diesem Golem-Roman Poesie, Philosophie, Kulturgeschichte und Religion in einem Bilde vereinen, das Gespensterhafte zum Symbolischen erheben.

II.

Zum Verständnis der Entwicklung der Golem-Sage seien hier einige historische Daten vorausgeschickt[3]): Die biblische Bedeutung des Wortes גלם ist = Embryo (Psalm. 139, 16 hapax legom.); im Talmud bezeichnet Golem etwas Unfertiges, so z. B. eine Nadel ohne Öhr, das Kind als unfertig im Mutterleibe u. a. Adam war zuerst Golem (vergl. Sabb. 26[b]) Aboth VI u. a. O). Andere Überlieferungen, nach denen Adam als Hermaphrodit (ἀνδρόγυνος) oder als mit zwei Gesichtern geschaffen

[1]) cf. über Ewers Soergel, Dichtung und Dichter d. Gegenwart, Leipzig 1911, p. 817.

[2]) Erschienen bei Kurt Wolff, Leipzig 1915.

[3]) Wir folgen hier, von einigen Erweiterungen zum Schluß abgesehen, den Angaben der Jewish Encyclopaedia, Artikel 'Golem'. Vgl. auch: N. Grün, Der Hohe Rabbi Löb und sein Sagenkreis, Prag 1885.

(διπρόσωπος, vergl. Gen. R. VIII 7) worden sein soll, sind schon mystisch und leiten auf das Gebiet der Kabbala.

Im Mittelalter gewinnt die Überlieferung immer schärferes Profil. Es kommt der Glaube an die Möglichkeit einer künstlichen Menschenbildung auf aus Lehm oder Holz (vergl. den homunculus im Faust). Mit Hilfe eines שם auf die Stirne oder in den Mund gelegt, konnte man diesen Gebilden Leben einflößen, so daß sie nach Wunsch Lasten tragen und sonstige grobe Arbeiten verrichteten. Salomo ibn Gabirol soll eine solche Magd sich gebildet haben, der König erhält Kunde davon, will ihn bestrafen, doch wird er von Gabirol bald belehrt, daß es kein wahres Wesen sei. Bestimmter wird die Figur des Golem zum ersten Mal in Verbindung gebracht mit Rab Elijah von Chelm (Mitte des XVI. Jahrhunderts), der sich mit Hilfe eines Schem einen G. gebildet habe (daher der „Baal Schem“ genannt). Der G. soll einem menschlichen Ungeheuer ähnlich gesehen haben (vgl. Azulai, Schem Hagedolim, I, Nr. 163). Der Enkel des Rab Elijah, bekannt unter dem Namen des Chacham Zwi, soll von der Sache so überzeugt gewesen sein, daß er die Frage aufwirft, ob man den Golem zu Minjan mitzählen dürfte (vgl. באר היטב zu ש"ע א"ח, ס' 51,2). Dann folgt der ganze allgemein bekannte, um die Gestalt des „Hohen“ (übrigens wohl keine Bezeichnung seiner körperlichen oder geistigen Größe, sondern wohl vom Ort seiner Herkunft abgeleitet) Rabbi Löw aus Prag sich gruppierende Sagenkreis, der in der Sammlung Sippurim am populärsten geworden ist[1]) und der später manchen Dichter und Erzähler zu mehr oder weniger poetischen Leistungen begeistert hat. (Wir gedenken in einem späteren Artikel die Figur des G. in den einzelnen Werken genauer zu behandeln). Auch R. Elija aus Wilna

[1]) Vgl. auch die Mitteilung von Jacob Grimm in der „Zeytung für Eynsiedler (Tröstereinsamkeit), 1808, von den Juden, die ihrem Golem das Wort אמת an die Stirne schreiben, und wenn der G. unbrauchbar gemacht werden soll, löschen sie den ersten Buchstaben (א) weg und es bleibt מת (tot) übrig. (Mitgeteilt im Hamb. Israel. Familienblatt, 1916, Nr. 3).

wird mit dem G. in Verbindung gebracht. Zuletzt soll R. David Jaffe, Rabbiner in Dorhiczyn, Gouvern. Grodno, einen solchen G. sich als „Schabbos Goi" verfertigt haben (um 1800), dieser soll aber eines Sabbats einen Auftrag seines Herrn zum Einheizen mißverständlich ausgeführt haben, so daß er dadurch einen großen Brand verursachte, dem fast die Stadt zum Opfer fiel.

Aus diesen und anderen Versionen kann man mit einem gewissen Recht den Schluß ziehen, daß die ganze Golem-Legende von Haus aus gar nicht jüdisch, sondern eine Art Niederschlag der mittelalterlichen Legende ist über den klassischen Dichter Vergil, der im Mittelalter allgemein als größter Zauberer galt, (viele altfranzösische Epen berufen sich in ihrer Einleitung auf Vergil als Kronzeugen), und dem auch nachgesagt wurde, er habe eine Säule zum Sprechen und Bewegen gebracht nach seinem Willen. Einst fertigte sich sein Schüler auch ein solches Werkzeug mit Hilfe der Formel des Meisters, doch durch die wörtliche Ausführung der Befehle richtet der Kobold allerlei Unheil an (vgl. Goethes „Zauberlehrling", der sich nach Lukians von Wieland im „Lügenfreund" übersetzten Erzählung richtet).

III.

Nach diesen historischen Bemerkungen werden wir begreifen, wie es einen phantastischen und satirisch begabten Schriftsteller wie Meyrink reizte, diese vieldeutige Sagengestalt des Golem zum Mittelpunkt eines großen Judenromans zu machen. Sein Hang zum Grotesken, Sensationellen und Symbolistischen konnte sich hier ausleben, seine Neigung zur zersetzenden Satire (man erinnere sich Meyrinks als Verfassers der köstlichen Parodien auf österreichische, besonders Prager Zustände, auf Frenssensche Romane u. a.) kann in diesem Buche, das ein Kulturgemälde des Prager Ghettos vom 18/19. Jahrhundert geben soll, wahre Triumphe feiern.

Den Inhalt des Buches getreu zu erzählen erübrigt sich Wir geben weiter unten einen für unsere Zwecke nötigen Teil der Handlung. Das Buch setzt sich hauptsächlich aus einer Reihe lose zusammenhängender, grandioser, visionär geschauter

Bilder zusammen, die sich um die Gestalt des Golem als Erreger all dieser Marionetten und Geschehnisse gruppieren.

Verstehen wir die Grundidee[1]) des Buches recht, so will der Dichter in der Verkörperung des Golem einen symbolistischen Ankläger schaffen, der Stellung nimmt gegen die Überwucherung der Intelligenz bei den Juden, der Golem soll ein lebengewordener Protest sein gegen die Stagnation des Ghetto, gegen das Ewiggestrige in ihm, gegen die Anhäufung von Traditionen, die nicht leben und nicht sterben können, gegen die Erstarrung von niemals wechselnden Gedanken an Handel und Gelderwerb, Gedanken, die in ewigem Gleichmaß ganze Geschlechter umstricken und sie zeitlos, freudlos dahinsiechen lassen, gegen die Ertötung des Tatendrangs und Schönheitsgefühls, wie sie die atembeklemmenden Schranken des Ghettogeistes — nach Ansicht des Verfassers — bedingten. Doch von Zeit zu Zeit ersteht diesen toten Seelen ein Golem, der gleichsam aus dem Gestein der Ghettomauern sich loslöst und die Schlafwandler zum Leben erweckt. „Immer in der Zeit eines Menschenalters (also alle 33 Jahre) geht eine geistige Epidemie durch die Judenstadt, befällt die Seelen der Lebenden zu irgend einem Zweck, der uns verhüllt bleibt, und läßt wie eine Luftspiegelung die Umrisse eines charakteristischen Wesens erstehen, das vielleicht vor Jahrhunderten gelebt hat und nach Form und Gestaltung dürstet“ (S. 81). „Auf die Anhäufung jener niemals wechselnden Gedanken, die hier im Ghetto die Luft vergiften, muß eine plötzliche, ruckweise Entladung folgen“ (S. 82).

Wir wollen hier nicht ästhetisch untersuchen, ob und wieweit es dem Dichter gelungen ist, die geistige Atmosphäre des Übersinnlichen und Dämonischen, um dessentwillen das Buch in den Tagesblättern verschwenderisch genug gelobt wurde, im ganzen Verlauf festzuhalten und auf die Handlung und Charaktere zu übertragen, wollen dahingestellt sein lassen,

---

[1]) Grün (l. c. p. 33) gibt vom G. eine rein homiletische Erklärung von wenig Wahrscheinlichkeit.

ob nicht Handlung und Sprache bisweilen von der somnambulischen Höhe herabsinkt und ins Allzugrobsinnfällige, fast Kolportagenhafte verfällt. Wir wollen hier nur mit dem Schriftsteller über die Wahrheit und Berechtigung dieser Grundidee streiten, ob nicht gerade diese Isolierung vor zersetzenden äußeren Einflüssen, der ausgesprochene Geschäftssinn und Spekulationsgeist, ihr ausgeprägtes Innenleben, ihre Anpassung und ihr Zusammengehörigkeitssinn der einzige Halt der Ghettojuden gewesen und sie vor dem Untergang im zermalmenden Strome der Jahrhunderte bewahrt hat. Wir zweifeln wirklich, ob wir von einer Stagnation der geistigen Energien im mittelalterlichen und neueren Ghetto gut sprechen können, wenn wir all seiner Geistesheroen gedenken von Maimonides bis Mendelssohn. Wohl leidet das jüdische Volk zweifellos von jeher an der tragischen Einseitigkeit der Alleinherrschaft von Geist und Geld, dies wollen wir nicht beschönigen. Bei keinem Volke finden wir so leicht die Ehrfurcht vor Geld- und Geistesbesitz so gegensätzlich hart beieinander als beim jüdischen. Aber diese Schwäche ist gerade arterhaltend für uns geworden, dieses Weben und Leben im Geistigen hat uns erst zum Volk des Buches, der Bibel gemacht inmitten all des Elends und Ghettojammers. Und die Geldliebe? Sind dafür nicht eher die nichtjüdischen Machthaber anzuklagen, und können wir hier von wahrer Schuld sprechen?

Und doch sollte einem Dichter und gar erst einem solch sphärisch verzückten Werke alle Tendenzschilderei und Parteinahme fernliegen. Schafft der Dichter jenseits aller Sittlichkeitsforderungen, sollte er auch jenseits aller Tagesinteressen nur der ewigen Wahrheit Stimme verleihen. Daß aber dieses Werk fernab von jeder Tendenz Gerechten und Ungerechten seine Sonne zuteilt, daß Meyrink jede einseitige Tendenz scheut, das wird er selbst nicht behaupten. Wir gehen noch weiter. Wir behaupten, daß Meyrinks Buch sich durch seine Darstellung einseitiger Parteilichkeit, wir nehmen an unbewußt, schuldig macht, die geeignet ist, in jüdischen Kreisen den stärksten Widerspruch, in nichtjüdischen Kreisen höchstes

Befremden[1]), in judengegnerischen Schmunzeln und Schadenfreude zu erregen. Um diese Behauptung zu erhärten, müssen wir die Haupthandlung des Romans kurz wiedergeben: Aron Wassertrum, ein Prager Ghetto-Trödler, äußerlich schon als wahrer Unhold mit den bekannten Attributen (Hasenscharte, blatternarbig, schieläugig usw.) liebevoll gezeichnet, haust in seinem höhlenartigen Laden inmitten armseliger Altwaren. Sein riesenhaftes Millionenvermögen verdankt er freilich nicht diesen, sondern der schändlichsten Halsabschneiderei. Er ist ein wahres Scheusal an Laster und Wollust, hat eine Menge natürlicher Töchter und Söhne, deren Mütter er zuerst mißbraucht, dann durch Mord verschwinden läßt; seine Töchter, die alle merkwürdigerweise „Rosina“ heißen, sind die Dirnen der Stadt und verführen die ganze (christliche!) Jugend. Dieses Gewerbe ist bei den Wassertrum-Geschlechtern erblich, kurz der Trödler ist ein vampyrartiger, fratzenhafter Auswurf alles Bösen, der im ganzen Buche Frevel auf Frevel häuft. Was Wunder, daß sein einziger Sohn, den der Vater studieren und Arzt werden läßt, ein würdiger Abkömmling des Alten, ja ein noch potenzierteres Scheusal wird. Doktor Wasserstrum, genannt Dr. Wassory, verschafft sich als Augenarzt Berühmtheit und Reichtum dadurch, daß er allen an den Augen noch so leichterkrankten Patienten, die zu ihm kommen, nach einer entsetzlich peinvollen Untersuchung der Augen die Gefahr völliger Erblindung suggeriert, um sie für eine kurze schmerzvolle, aber kostspielige Operation gefügig zu machen, die darin besteht, daß er den Kranken ein Stück von der Regenbogenhaut herauszwickt, eine nutzlose Operation, die mit ihrer Sehfähigkeit nichts zu tun hat, die aber das Gesicht des Kranken dauernd entstellt. Dies alles tut dieser sonderbare Menschenfreund mit einer so bestialischen, berechneten, teuflich-perversen Grausamkeit, wie sie sich kaum ihresgleichen in den Sensationsromanen in der Welt finden dürfte. Endlich gelingt

[1]) So wurde ich in Hamburg von einem angesehenen, geistig sehr interessierten und vielbelesenen Christen nach dem Lesen des Buches gefragt, ob „das alles im Buche so stimme“.

es einem christlichen Studenten, der sich bei ihm als Gehilfe einführt, seine merkwürdigen Praktiken aufzudecken und den Arzt zum Selbstmord zu zwingen.

Das mag genügen. Es wiederholt sich bei Meyrink wieder, was uns die Literaturgeschichte auch sonst lehrt: Auch der große Satiriker ist niemals in Wahrheit ein großer Dichter. Man denke vor allem an den größten Satiriker, an Swift. Die besten und reinsten Schöpfungen des Satirikers werden durch die Verzerrung vergiftet, seine idealsten Gestalten durch das Narrenkleid entstellt. Überall verschieben sich die Größenverhältnisse ins Unnatürliche und Karrikierte. So ist es auch bei Meyrink. Hinter all der Gedankentiefe und Symbolistik, hinter allen wunderbaren Stimmungsbildern so mancher Szenen lauert die höhnische Fratze des Satirikers. Nur ein kleiner Dichter kann ganze Volksschichten derart schonungslos an den Pranger stellen, mit solchem Zynismus arbeiten. Wo gibt es oder gab es typische Vampyre und Satansgestalten wie den Trödler Wassertrum und dessen Sohn, Dr. Wassory, und ihren ganzen Anhang. Und wenn es solche pathologische Mißbildungen irgendwo und irgendwie im Großstadtsumpf gab, hat man sie nicht bald gefaßt und vors Gericht oder ins Irrenhaus gebracht? Was berechtigt nun aber den Verfasser zur Darstellung, daß es typische Vertreter, Verkörperungen von Gut und Böse Opfer des Ghetto-Milieus seien und nicht Verirrungen der Menschheit und ihrer Gottesebenbildlichkeit? Wie darf Meyrink sagen: „Nur ein Mensch, der mit allen Fasern im Ghetto wurzelt und von Kindheit an gelernt hat, auf der Lauer zu liegen wie die Spinne . . . . . . konnte derartige Scheußlichkeiten begehen“! (S. 59/60). Man kennt die Erzählung Edgar Allan Poes, des weit genialeren Meisters des Schaurigen, die Erzählung von dem Pariser Arzt, der jahrelang Leiter einer Beobachtungsanstalt für Geisteskranke ist, die armen Kranken bis aufs Blut martert, ohne erkannt zu werden, bis er sich nach Jahr und Tag selbst als geisteskrank entpuppt, nachdem er Hunderte armer Kranker zu Tode gemartert hat. Muß das nun gerade ein Jude sein, der

so etwas tut? Was ist da spezifisch jüdisch, und was hat das Perverse mit dem Judentum überhaupt zu tun? Ist krankhafte Entartung wirklich der Schlußstein jüdischer Ghetto-Entwicklung?

Einen Propheten des Phantastischen haben einzelne Tageskritiker Meyrink genannt. Meyrink ein Prophet! Meyrink fehlt die wesentlichste Eigenschaft des Propheten, das ist die Liebe zum Volke, das er darstellt. Der Prophet tadelt, geißelt, straft, doch er findet auch milde, zärtlich-tröstende Mutterworte, sieht auch die Sonnenseite. Hier aber wird der jüdische Typus fast nur herabgezogen.

Was will es da besagen, wenn Meyrink zuletzt oder gelegentlich in seiner Gnade auch Schemaja Hillel, den Kabbalisten, und dessen Tochter Mirjam als Gegen- oder Nebenfiguren auftreten läßt, nachdem er unser Gewissen durch die Gestalten von Wassertrum, Wassory, Rosina, Scheffranek, und endlich durch den Halbjuden und Halbwahnsinnigen, den Studenten Charousek aufs äußerste gepeitscht und durch alle Erbärmlichkeiten des Ghettos geschleift hat. Schemaja Hillel, der mit Geistern Zwiesprache hält, der über allem Erdenleid und -Schlamm stehende Weise Nathan, der ziemlich episodenhaft eingeführte deus ex machina des Stückes, kann den bitteren Eindruck Shylock-Wassertrums und seiner Korona nimmer mildern. Und die Gestalt der Mirjam? Mag ihre Art und ihr Glaube an Wunder uns noch so rühren, sie streift so sehr ans Wunderbare und Schemenhafte und hat so wenig spezifisch Jüdisches, daß sie uns mit dem Schmutz und Abfall um uns her nicht aussöhnen, den Höllenbreugel jüdischer Schurkenhaftigkeit nicht vergessen lassen kann. Wir vermissen an allen Ecken und Enden die poetische Gerechtigkeit und Wahrheit.

Gewiß mag dem Verfasser ein Zerrbild jüdischen Ghettolebens, wie man es in Prag und Wien zu einer Zeit finden konnte[1]), vorgeschwebt haben, eine Versteinerung jüdisch-mittelalterlichen Volkstums, „durch die noch ein fadendünnes,

[1]) cf. Mathias Achers Aufsatz: „Ghetto“ Ost & West 1903, No. 8.

verdumpftes Wässerchen des alten jüdischen Lebensstromes sickert, jene Massenherberge von Leuten, die die Emanzipation verschlafen haben und nun wie Fledermäuse bei Tageslicht herumflattern." Vielleicht ist das Ghetto Prags zu einer Zeit so gewesen; doch der Satiriker sollte den Kulturhistoriker nicht so ganz verleugnen und ihn verleiten, zu verallgemeinern und zu behaupten: So seid ihr Juden, so mußte gesetzmäßig eine jede Ghetto-Seele werden (s. die Zitate oben!) unter den und den Bedingungen. Es sollte ihm den Blick nicht rauben für die ganz anders gearteten Ghetti des Ostens, für diese großen „Geburtsstätten eines neuen Volkes mit altem Namen", für die geistigen Zentren jenes Volksstamms, für die gewaltigen industriellen Triebkräfte, die da arbeiten und auf ehrliche Arbeit harren und dem großen Weckruf der Zeit horchen. Hier spricht eine große Verständnislosigkeit oder absichtliches satirisch-liebloses Nichtverstehenwollen aus dem Verfasser, vielleicht aber auch Unkenntnis jüdischer Seele und jüdischen Volksbrauchs. (Dem Verfasser läuft mancher Lapsus unter: So soll der Hohe Rabbi Löb den Golem verfertigt haben, damit er ihm die Glocken in der Synagoge läuten helfe! S. 74; oder die Lamdonim (!) von Prag machen ein Lied auf den „Chomezigen Borche," den man ausgerechnet einen Tag vor Pessach sagt! S. 106).

Bei diesem ganzen Exkurse sehe ich den Ironiker Meyrink überlegen lächeln: Tor, der du bist, der mich, den Künstler, zum Kulturhistoriker und Moralprediger in die Lehre schicken und mich mit der Wahrheit belehren möchte. Mir kam es auf die Idee, auf die großen, magischen und geheimnisvollen Ströme an, die alle diese Menschen umschlingen und zu blinden Opfern ihrer Bestimmung machen, das Sensationelle, Berauschende, Nervenzerstörende, telepathisch diese Menschheit Umklammernde des Golem wollte ich zeigen, das geheime Erschauern der Menschenseele vor dem Unbekannten um uns und in uns, eine Menschheitskomödie wollte ich schreiben, wie sie Meister Pernath (dieser erlebt alles im Traum) in seinem Dämmerzustande erlebt. Was kam es mir darauf an, ob Jud, ob Christ. Lasse ich denn die Christen-

menschlein nicht auch nach meiner Pfeife tanzen? Man lese nur die Schilderung des Tanzabends bei Loisitschek, ein Bordell im Ghetto! eine hexensabbatartige Szene, wie sie ein Félicien Rops und Paszin mit dem Pinsel nicht drastischer geben könnten; oder die köstliche, unerhört vernichtende Satire von dem Universitäts-Rektor Dr. Halbert und seinem Verbrecherstab, dem famosen „Bataillon“. Gewiß, das mag für den unbeteiligten christlichen Leser ganz witzig und unterhaltsam zu lesen sein, auch für uns Juden — wenn nur „der Narr nicht unser“ wäre, wenn nicht die Juden fast allein die Zeche zu bezahlen hätten. Die Juden-Verbrecher sind die Drahtzieher all dieser Herren Christen-Verbrecher. Wie weiß doch der Verfasser die nichtjüdischen Verbrecher-Gestalten mit liebenswürdig-streichelndem Humor, gleichsam wohlwollend-papalich zu behandeln, bei den jüdischen Gaunern, die fast trottelhaft verbrecherisch gezeichnet sind, ist dagegen das Element des Humors ganz ausgeschaltet!

Über dieses unerquickliche Ensemble hilft uns Juden auch die Gestalt des Golem nicht hinweg, er, der doch als Verherrlichung des Judentums, als Verkörperung der Tragik und mystischen Sehnsucht in ihm gelten könnte. Der Golem ist kein Jud und kein Christ, überhaupt kein Mensch mit verantwortlichen Sinnen. Wir können uns mit einem Wort des Eindrucks nicht entschlagen: Meyrink hat mit zweierlei Maß gemessen.

* * *

Dies sind unsere Ausstellungen an dem Werke. Wir hielten uns als Juden für verpflichtet, diese Einschränkungen zu machen, zumal da gerade von jüdischer Seite für des Werkes Verbreitung so viel geschieht. Daß es trotz aller Ausstellungen ein grandioses, von starkem intuitivem Schauen zeugendes Buch ist, von teilweise dämonischer, atemraubender Spannung und zugreifender Gegenständlichkeit (man lese z. B. Pernaths nächtlichen Gang zum Golem in der Altneu-Synagoge), das sei uneingeschränkt zugegeben, das ist ja in den Tages-

blättern genügend, oft dithyrambisch-übertrieben, gerühmt worden. Man lese das Buch, man gehe gerade als Jude nicht daran vorüber, doch man bewahre sich sein kühles Urteil dabei.

Das Buch ist u. E. nur eine Tages-Sensation, stark plakatartig und mit groben Mitteln in Sprache und Form arbeitend, oft kaleidoskop- oft kinoartig Bilder stellend. Für einen Roman des Traumes enthält das Buch zu viel Reales und zu wenig unmittelbar Zwingendes und abgeschlossenes.

Eins noch: das Prager Ghetto hat Ewigkeitswerte ganz anderer Art hervorgebracht, von denen dieser Romanschriftsteller der Verfallzeit des Prager Ghetto kaum einen Hauch verspürt hat und auch den Leser nicht verspüren läßt.

Probleme der Pentateuchexegese.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann-Berlin.

XI

Von Noah bis Abraham, die Völkertafel. Gen. Kap. X und XI.

Die beiden Kapitel 10 und 11, welche die Geschichte der Menschheit von Noah bis Abraham erzählen und in engster Verbindung miteinander stehen, werden von den neueren Kritikern mehreren Autoren zugeteilt. Zum Teil sollen sie P, zum Teil J, zum Teil auch dem Red. (R) angehören. Zu P wird gerechnet: Kap. X 1a; 2—7; 20; 22; 31—32; sodann Kap. XI 10—27; 31—32. Alles übrige wird J oder R zugewiesen. Es ist aber bereits von vielen Erklärern erhärtet worden, daß Kap. X (die Völkertafel) eine geschlossene Einheit bildet, aus der nichts ausgeschieden werden darf. Dies beweist zuvörderst die Zahl 70 der hier aufgezählten Völkerschaften, welche nicht zufällig, sondern beabsichtigt sein muß, die man aber nicht findet, wenn man mit den Kritikern Teile des Kap. X aus-

scheidet und einer anderen Quelle zuteilt. Die 70 Völkerschaften sind: 14 Japhetiten, 30 Chamiten und 26 Semiten.

Die 14 Söhne Japhets sind:

גמר, מגוג, מדי, יון, תבל, משך, תירס, אשכנז, ריפת, תגרמה, אלישה, תרשיש, כתים, דדנים (10, 2—4).

Die 30 Söhne Chams sind:

כוש, מצרים, פוט, כנען, סבא, חוילה, סבתה, רעמה, סבתכא, שבא, דדן, לודים, ענמים, להבים, נפתחים, פתרסים, כסלחים, פלשתים, כפתרים, צידן, חת, יבוסי, אמרי, גרגשי, חוי, ערקי, סני, ארודי, צמרי, חמתי[1]. (10, 6—7; 13—18)

Die 26 semitischen Völker sind:

עילם, אשור, ארפכשד, לוד, ארם, עוץ, חול, גתר, מש, שלח, עבר, פלג, יקטן, אלמודד, שלף, חצרמות, ירח, הדורם, אוזל, דקלה, עובל, אבימאל, שבא, אופיר, חוילה, יובב (10, 21—29).

Diese 70 Völkerschaften entsprechen den 70 Personen, mit denen Jakob nach Ägypten gewandert ist (Gen. 46, 27); ferner den 70 Stieren, die an den 7 Tagen des Hüttenfestes geopfert wurden (Sukka 55b). Fürst (Gesch. der biblischen Literatur I S. 7) und Nöldeke (Untersuchungen S. 17) bemerken, daß auch die Nachkommen der drei Söhne Terachs (Abram, Nachor und Haran) zusammen 70 betragen. Ob in der Stelle Deut. 32, 8 auf die Gleichheit der Zahl der Völker mit der Zahl der nach Ägypten eingewanderten Kinder Israels hingewiesen wird, mag dahingestellt bleiben. — In der Tat haben auch die älteren Kritiker: Knobel, Nöldeke, Delitzsch u. a. ganz Kap. 10 (mit Ausnahme der Verse 8—12) der Grundschrift (P) zugeteilt; andere wieder (wie Tuch, Hupfeld) wollen das Ganze von J verfaßt sein lassen. Diesen allen galt also die Einheit der Völkertafel als entschieden. Erst Wellhausen hat die Teilung vorgenommen, und die meisten neueren Kritiker sind ihm hierin gefolgt.

Das hauptsächlichste Argument für die Teilung ist der Gebrauch des Qal ילד für „zeugen“, während P (z. B. in Kap. 5

[1]) Nimrod (10, 8) ist eine Einzelperson und zählt nicht unter den 70 Völkerschaften. Halachot gedoloth (ed. Hildesheimer S. 631), zählt Nimrod, läßt aber dafür die פלשתים (10, 14) weg (was sich durch Raschi erklärt); ebenso Lekach tob zu 9, 19.

und 11, 10 ff.) das Hif'il הוליד gebraucht. Allein es ist bereits von vielen Erklärern bemerkt worden, daß zwischen ילד und הוליד der Bedeutung nach unterschieden werden müsse. Man hat darauf hingewiesen, daß die Genesis stets in den Genealogien der Hauptlinie, (wo der Stammbaum Israels aufgezeichnet ist) das Hif'il הוליד gebraucht; bei den Nebenlinien aber heißt es nie (auch in P nicht) הוליד, sondern ילד oder בני. Dies zeigt, daß wir da nicht zwei verschiedene Quellen vor uns haben, sondern, daß ein und derselbe Autor mit Absicht an einer Stelle הוליד, das andere Mal aber ילד schreibt. Es sind bereits verschiedene Ansichten über den Unterschied zwischen הוליד und ילד ausgesprochen worden. Von den alten Erklärern ist Raschi zu 4, 18 zu vergleichen, dem Dubno (im Biur) und Heidenheim (im מפורש) beipflichten. Neuere Erklärungen vgl. in DMZ XXIII 622 ff., Halévy Rech. bibl. I 170 ff., Green, Einheit der Gen. S. 150 f. und 312, Jacob, der Pentateuch S. 59 ff.

Der Unterschied zwischen ילד und הוליד dürfte aber deutlich aus zwei Stellen sich ergeben, nämlich: ובתואל ילד את רבקה (22, 23) und אברהם הוליד את יצחק (25, 19). Offenbar wird in ersterer Stelle ausgesagt, Bethuel habe Rebekka zum Kinde erhalten (ילד kann mit Jacob als Denom. von יֶלֶד, Kind, erklärt werden), während an letzterer Stelle erzählt wird, daß Abraham der Erzeuger Isaaks war. An ersterer Stelle will der Bericht die Geburt der Rebekka anzeigen; Bethuel hat dort nur als Vater der Rebekka seine Bedeutung; an letzterer Stelle dagegen wird umgekehrt die Bedeutung des Isaak dadurch erhöht, daß er Abraham zum Vater hat. Deshalb wird bei der Genealogie der Hauptlinie in der Genesis, wobei die Absicht vorherrscht, von einer Person die Abstammung anzugeben, stets הוליד gebraucht; so in Kap. 5, wo die Abkunft Noahs auf Seth und Adam zurückgeführt wird, und in 10, 11 ff., wo Abraham als direkter Nachkomme des gesegneten Sem nachgewiesen wird. In Kap. 10 dagegen sollen bloß die 70 Völkerschaften aufgezählt werden, die von den drei Söhnen Noahs abstammten. Der Bericht will nur sagen, daß jeder der בני נח so und so viele Kinder gehabt hat; daher der Ausdruck

בני oder ילד. Dasselbe ist in c. 25, 3 der Fall, wie schon das כל אלה בני קטורה in V. 4 zeigt. Der Ausdruck אברהם הוליד wäre dort nicht am Platze, denn die Thora will die Söhne Keturas nicht als die wahren Söhne Abrahams anerkennen, da nur ביצחק יקרא לך זרע (21, 12). In 4, 18 ist es auch ein Irrtum, wenn man dort eine Kainiten-Genealogie erblickt (vgl. Dillm das.). Vielmehr ist der Held dieses Abschnittes למך mit seinen Söhnen. Alles zielt auf למך hin (wie in 22, 23 auf רבקה); daher ist stets ילד im Gebrauch. — Zu bemerken ist, daß הוליד nicht bloß bei P vorkommt, sondern auch noch in Deuteron. 4,25; 28,41; Jesaja 29,7; Jeremia 29,6; Ezech. 18,10; Job 38, 6; Koheleth 5, 13. Es kann also dieser Ausdruck nicht als Charakteristikon einer bestimmten Urkunde bezeichnet werden.

Für die Einheit von Kap. 10 und 11 und gegen deren Zerstückelung sprechen aber mehrere Momente, auf welche bereits von verschiedenen Seiten aufmerksam gemacht wurde. Halévy (RB I 173) richtet gegen die kritische Analyse des c. 10 folgende Monita: a) Nach der Analogie der Zusätze, die der Redaktor aus der Quelle J zu der Liste der Chamiten und Semiten der Urkunde P hinzugefügt hat, wäre doch zu erwarten, daß jene Quelle auch bezüglich der Japhethiten vieles enthalten habe, was in der Urkunde P sich nicht vorfand. Warum hat nun R bei der Japhethiten-Liste nicht ebenfalls die Namen aus J eingezeichnet, wie er dies angeblich bei den andern beiden Listen getan hat? Es ist doch unmöglich anzunehmen, daß J nicht ebenfalls eine Liste der Völker Japhets gehabt habe, um so mehr als dieser doch für würdig erklärt wird, in den Zelten Sems zu wohnen (9, 27). b) Warum hat der Red. sich bewogen gefühlt, die Kanaaniter-Liste des P wegzulassen und sie durch die des J zu ersetzen, da doch wohl P bei der Aufzählung der Emoriter, Girgasiter und Chiviter auch das Verb ילד gebraucht haben mußte? Oder glaubt man wohl, P habe geschrieben: (ובני כנען אמור גרגש וחו (ופרז?! — Wir fügen noch hinzu, daß P, der 10, 3—4 Söhne von Gomer und Jawan aufzählt, doch wohl auch Söhne von Mizraïm, das den Israeliten

näher lag, genannt haben müßte; warum sollte diese Liste durch eine andere verdrängt worden sein?

Außerdem wäre es höchst sonderbar, daß P, nachdem er in den תולדת der Söhne Noahs am Schluß die Nachkommen der Söhne Sems aufgezählt hatte (10, 22 f., 31 f.), unmittelbar darauf eine neue Genealogientafel mit einer Überschrift אלה תולדות שם begonnen habe. Eine solche Überschrift erscheint nur nötig, wenn, wie im vorliegenden Texte, die beiden Genealogien durch einen andern Abschnitt voneinander getrennt sind. — Es ist ferner schon längst beobachtet worden, daß in c. 11, 10 ff. von פלג ab (V. 18 ff.) die Lebensdauer der Patriarchen in auffallender Weise abnehme. Dies läßt sich am besten durch die Angabe in 10, 25 erklären, daß in den Tagen Pelegs die Menschen zerstreut wurden. Der Wechsel der Wohnplätze hatte gewiß einen nachteiligen Einfluß auf die Lebensdauer der Menschen. Nach der Kritik aber gehört 10, 5 J an, während 11, 10—26 von P herrührt. Endlich beweisen 11, 12 und 11, 14 die Einheit zwischen diesen P-Versen und 10, 24, das nach der Kritik ein Einsatz des Redaktors sein soll. Denn daß in den ersteren beiden Versen der Zustandssatz: ושלח חי — וארפכשד חי, und nicht, wie bei den folgenden Patriarchen, ויחי פ' gesagt wird, läßt sich mit Jacob (der Pent. S. 70) nur dadurch befriedigend erklären, daß sich 11, 12 und 11, 14 auf die bereits oben (10, 24) genannten Arpachschad und Schelach beziehen, und dann erst mit עבר (11, 6), dem neuen Stammvater Abrahams, die Reihe mit ויחי beginnt (vgl. auch Halevy, RB I 297).

Die Kritiker behaupten, 10, 24 sei von R interpoliert worden, um J mit den P-Angaben 11, 10 ff. auszugleichen. Nach J soll nämlich שם' der Vater des עבר sein, wonach 10, 25 den v. 21 fortsetzen soll. Allein in v. 21 ist keineswegs gesagt, daß Sem Vater des Eber war. Er wird nur als S t a m m v a t e r aller Söhne Ebers, d. h. der Hebräer bezeichnet und es soll damit gesagt sein, daß die Hebräer mit allen folgenden Völkern stammverwandt seien. Damit 10, 21 das sagen soll, was die Kritiker darin finden wollen, mußte Budde

(Urgeschichte S. 221) כל בני streichen und im Texte nur אבי עבר lesen. Das ist eines von den Universalmitteln der Kritiker, womit alles, was man braucht, im Bibeltexte gefunden werden kann.

Das hohe Alter der Völkertafel ist, wie von vielen neueren Erklärern bereits bemerkt worden, schon daraus ersichtlich, daß alte Völkernamen, wie ערב, מני (Jer. 51, 27) und פרס hier fehlen. Dadurch ist besonders die Graf-Wellhausensche Theorie getroffen, welche P in die nachexilische Zeit versetzt. „Es scheint unmöglich“, sagt Eerdmans (Altt. St. 9), „daß ein Schriftsteller der exilischen oder nachexilischen Zeit an einem Volk (den Persern) vorübergehen würde, das für Israel damals das meist bedeutende war“. צידון wird genannt, aber nicht צור, das schon zur Zeit Davids jenes überflügelt hatte. Das Fehlen der רפאים erklärt sich leicht dadurch, daß diese schon zur Zeit Mose's fast vernichtet waren; eben aus diesem Grunde ist die Nichterwähnung der זוים, אימים, עוים und חורים nicht auffällig. Wenn manche aber aus dem Fehlen des Amalek folgern wollen, daß unser Kap. erst nach der Zeit Sauls entstanden sei[1]), so ist dies schon deshalb vollständig unbegründet, weil ja auch das Gebot תמחה את זכר עמלק die Ursache der Nichterwähnung dieses Räubervolkes unter den 70 Völkern sein kann.

Daß Kap. 11, 1—9 im Widerspruch sich befinde mit Kap. 10, wonach die Teilung der Menschheit in verschiedene Völker und Sprachen in natürlicher Weise vor sich gegangen sein soll, ist eine Fiktion der neuesten Kritiker (Wellhausen Kuenen u. a.), die dadurch sich veranlaßt sahen, obiges Kap. einem J^2 und 11, 1—9] einem J^1 zuzuweisen. Die ganze Differenz erscheint gesucht. Im Kap. 10 wird auch die Teilung der Erde als Tatsache mitgeteilt (v. 25); nur wird dort, um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, das Ereignis bloß angedeutet, das in 11, 1—9 in detaillierter Ausführung dargestellt ist.

---

[1]) Diese Ansicht beruht auf der Voraussetzung, daß die von Saul vernichteten Amalekiter nicht die Nachkommen des Amalek, Sohn Esau's, sondern ein uraltes Volk waren, das in Gen. 14, 7 genannt wird. Diese Voraussetzung ist aber noch sehr fraglich, vgl. Raschi zu 14, 7.

Talmudische Miscellen[1]).

Von Rabbiner Dr. S. Schiffer, Karlsruhe.

III

In Berachot V, 2 und Taanit I, 1 lehrt die Mischna מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים

„Man erwähne der Gotteskraft des Regens in dem Segensspruche von der Wiederbelebung der Toten“. Das Heldentum aller Zeiten bestand bekanntlich im tapferen Niederringen, im Töten anderer, im schonungslosen Zerstören feindlicher Existenzen, im Vernichten feindlicher Macht und Größe. Von Gott hingegen bekennen wir tief bedeutsam das Entgegengesetzte. „Du, o Herr! bist ein Held in Ewigkeit, du belebest die Toten, bist reich im Helfen“. „Du bist's, der den Wind wehen und den Regen fallen läßt“. Wie nämlich der Regen die verdorrte Pflanzenwelt, die durch die Glut der Sonne scheinbar erstorbene Natur erfrischt, zu erneutem Sprossen, Blühen und Wachsen ihr verhilft, so weckt Gott dereinst die im Staube Schlummernden zu neuem Leben. Und weil also der Regen solchergestalt den Glauben an die Wiederbelebung der Toten in uns wachruft und bestärkt, darum ist auch seine Bezeichnung die Gotteskraft des Regens und deshalb auch die talmudische Vorschrift: „Man erwähne die Gotteskraft des Regens in dem Segensspruch von der Wiederbelebung der Toten“.

IV

In Peßachim S. 112 a werden uns sieben Mahnsprüche Rabbi Akibas an seinen Sohn Rabbi Josua mitgeteilt, darunter der folgende: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות „Mache deinen Sabbat zum Werktag“ und gebrauche nicht die Mithilfe der Menschen“, ein Ausspruch, der des öfteren schon, ja sogar auf einer der Augsburger Synoden, allen Ernstes als Freibrief zur Sabbatentweihung durch werktägige Arbeit gedeutet wurde. Dieser zweifellos irrigen Auffassung versuchten seit jeher zahlreiche Autoren durch andere Auslegungen erwähnter Worte

[1]) Vgl. Jeschurun II S. 329—332.

entgegenzutreten. Aus der großen Fülle derselben möchte ich bloß eine, besonders scharfsinnige, aus dem vortrefflichen Homilienwerke רבות מחשבות S. 120, von Rabbi Moses D. Hoffmann, hervorheben. Darnach beziehe sich das mit Nachdruck betonte שבתך „deinen" Sabbat auf das תוספות מחול אל הקדש auf die Zeit, die man aus prophylaktischen Gründen an jedem Freitag lange vor Einbruch der Nacht, zum Sabbat hinzunimmt. Der eigentliche vierundzwanzigstündige Sabbat שבת לה' ist ein Sabbat Gottes, dagegen sei die aus Besorgnis vor einer etwaigen Entweihung des Sabbat über die Dauer des 13½ Minuten währenden בין השמשות hinausreichende Zeit als dein, als unser Sabbat zu bezeichnen. In der Tat wird auch in Joma S. 81a gerade aus dem Worte: „feiert eure Sabbate" die Pflicht hergeleitet, dem 24stündigen Sabbat noch eine Sabbatruhe hinzuzufügen. Rabbi Akiba habe somit seinem Sohne die Lehre einprägen wollen: Behandle deinen Sabbat als Werktag, — erledige da nötigenfalls deine Geschäfte — damit du nicht durch allzugroße freiwillige Verlängerung der Sabbatfeier in deinem Erwerbe zurückkommst und am Ende andern zur Last fällst.

Indessen so geistvoll diese Deutung ist, gibt sie dennoch schwerlich den wahren Sinn der talmudischen Sentenz wieder. Dieser geht vielmehr m. E. aus dem Zusammenhange hervor, in welchem sie im Traktat Sabbat S. 117b und 118a sich findet. Dort wird die Frage erörtert: „Wieviele Mahlzeiten ist der Mensch religionsgesetzlich verpflichtet, am Sabbat abzuhalten? Die „Rabbanan" sagen: drei, Rabbi Chidka jedoch behauptet: vier. Diese Meinungsverschiedenheit wird von Rabbi Jochanan auf die zweifache Anwendung der Thoraworte in Exod. 16, 25 zurückgeführt. Gegen beide Ansichten wendet nun der Talmud ein: Wie ist demnach das, was die Mischna in Pea VIII, 7 lehrt, zu verstehen? Daselbst heißt es: „Wer Speise für zwei Tagesmahlzeiten besitzt, nehme nichts aus der Schüssel der Volksküche, und wer mit Nahrung für vierzehn Mahlzeiten versehen ist, beanspruche nichts aus der Armenbüchse", nach wem mag jetzt diese Mischna gehen, offenbar doch weder nach

den „Rabbanan", noch nach Rabbi Chidka, denn nach jenen bedarf ja der Mensch wöchentlich Nahrung für fünfzehn und nach R. Chidka sogar für sechzehn Mahlzeiten? Schließlich meint der Talmud: jene Mischna, die auch für den Sabbat nur zwei Mahlzeiten vorsieht, geht nach Rabbi Akiba, der gelehrt hat: mache deinen Sabbat zum Werktage, begnüge dich auch an ihm wie an sonstigen Wochentagen mit zwei Mahlzeiten und wolle nicht zur Vermehrung und besseren Ausgestaltung der Sabbatmahlzeiten menschliche Unterstützung in Anspruch nehmen.

V

In Peßachim S. 118a fragt der Talmud: „Warum wird der 136. Psalm das „große" Hallel genannt? Rabbi Jochanan antwortet hierauf: „Weil Gott in der Höhe der Welt sitzet und Nahrung jeglichem Geschöpfe austeilet"; denn so heißt es am Ende dieses Psalmes: „Er gibt Speise jedem Wesen, denn ewig währet seine Gnade", und unmittelbar darauf folgt das Schlußwort: „Huldigt dem Gotte des Himmels, ihm, dessen Gnade ewig waltet".

Hierin scheint m. E. der Gegensatz zwischen jüdischer und heidnischer Gottesanschauung ausgeprägt zu sein. Während die heidnische Welt vielfach annahm, daß die von ihr verehrten Gottheiten lediglich in der Höhe, im Olymp und anderen Göttersitzen thronten und um der Menschen Wandel und Geschick wenig oder gar nicht sich kümmerten, lehrt das Judentum an zahlreichen Bibelstellen, daß Gott überall sei, und daß alles seiner prüfenden und fürsorglichen Beachtung und Vergeltung untersteht. So lesen wir u. a. im Ps. 99, 2: ה׳ בציון גדיל ורם הוא על כל העמים Das Eigenschaftswort גדול „groß" bedeutet nämlich bei Bezeichnung räumlich ausgedehnter Körper dasjenige, was von oben nach unten und von unten nach oben ragt, wie מגדול „Turm", הר הגדול „großer" Berg (Sech. 4, 7). Hingegen dient das Adjektiv רם „hoch" zumeist zur näheren Bestimmung solcher Dinge, die nur hoch oben und nicht zugleich auch tief unten sind, wie z. B. in dem Verse: וראה ראש כוכבים כי רמו „Schau doch nur das Haupt der Sterne, die

so „hoch“ sind“ (Job. 22, 12); Ins Geistige, Metaphysische, übertragen meint somit der Psalmist: Gott ist in Zion „groß“ in Zions, in Israels Mitte herrscht die Glaubensanschauung vor, daß Gott in der Höhe und in der Tiefe weilt und wirket, allein bei allen übrigen Völkern ist er bloß „hoch“, diese sprechen ihm die Kenntnis menschlichen Tuns und Ergehens, die Einflußnahme auf dasselbe, völlig ab. Derselben Gedankenreihe begegnen wir auch im Ps. 113: „Hoch bei allen Völkern ist der Ewige, auf den Himmeln ist seine Herrlichkeit“; dies die Ansicht der Heiden, allein, „wer ist wie der Ewige unser Gott, der so hoch er auch thronet, doch tief herniederschaut, im Himmel und zugleich auf Erden, der aus dem Staube den Armen emporhebt, aus dem Schutte den Dürftigen aufrichtet, um ihn zu setzen neben die Edlen, neben die Edlen seines Volkes“. Sinnig sprach daher Salomo: „Das Haus, das ich baue, wird „groß“ sein, denn „groß“ ist unser Gott mehr als alle Götter“ (II. Chr. 2, 4). Dies meinte auch Jithro mit seinem begeisterten Bekenntnisse: „Jetzt erst weiß ich, daß Gott „groß“ ist, mehr als alle andern Götter, denn mit demselben, worin sie frevelten, kam er über sie, — d. h. durch Ertränken wähnten die Egypter Israel zu vernichten, und nun haben sie selber im Meere ihren Untergang gefunden, wie Raschi erläuternd hinzufügt.

Allerdings kommt zuweilen auch von Gott — mitunter auch von Völkern — das Bestimmungswort רם „hoch“ vor; aber in all diesen Fällen ist es bloß „schmückendes Beiwort“, und überdies wird da stets, um irrigen Auffassungen vorzubeugen, auf Gottes Erdenwelten bedeutsam hingewiesen. So lesen wir in Jesaja 57, 15: „Denn also spricht der „Hohe“ und Erhabene, der ewig thronet und des Name „der Heilige“ ist: In der Höhe und als Heiliger will ich thronen, doch auch bei dem Niedergeschlagenen und dem, der gebeugten Gemüts ist, um wieder zu beleben den Mut der Bedrückten und zu beleben das Herz der Zerschlagenen“. Ebenso im Psalm 138, 6: Wahrlich „hoch“ ist der Ewige, aber er sieht auch den Niedrigen; er ist erhaben, gleichviel erkennt er aus der Ferne“. Und eben

dieser Erkenntnis der göttlichen Allwissenheit und des göttlichen Geschickeswaltens gibt Rabbi Jochanan beredten Ausdruck, indem er auf die Frage: „Warum wird der 136. Psalm das „große“ Hallel genannt?“ antwortet: „Weil — wie aus den Schlußworten desselben bedeutungsvoll hervorgeht — Gott in der Höhe der Welt thronet und trotzdem Nahrung jeglichem Wesen zuteilet“.

Aus dem Korban-Mincha-Siddur.

Das „Jüdisch-deutsch“, die Muttersprache der Ostjuden, ist in letzter Zeit ein Gegenstand des allgemeinen Interesses geworden. Die nationaljüdischen, religiös indifferenten Kreise, die das Jüdisch-deutsch propagieren, wissen nur von den nationalen Schriften, Zeitungen, Dichtungen usw. zu erzählen. Aber das edelste Gut ist in der religiösen Übersetzungs- und Erbauungsliteratur geborgen. Wir geben im folgenden eine kleine Probe aus der Gebetbuchausgabe, die mit ihrer Übersetzung und ihren Erklärungen hauptsächlich für Frauen bestimmt ist. Es ist die Wilnaer Ausgabe des Korban-Mincha-Siddur vom Jahre 1910. Es handelt sich um die Anfangsworte des Schlußabschnittes des täglich dreimal gebeteten Achtzehnergebetes. „Mein Gott, bewahre meine Zunge vom Bösen und meine Lippen davor, daß sie nicht Trügerisches reden, **und denen gegenüber, die mich schmähen, bleibe meine Seele ruhig, und meine Seele sei in allem gleich der Erde**“. Die durch den Druck hervorgehobenen Worte, die der Übersetzer, wie angegeben, wiedergibt, finden nun folgende Erläuterung:

ולמקללי נפשי תדום Der was kuckt auf a grauße Vergreßerglas un es ligt wos antgegen, afilu a klein Arbesil, seht im aus wi a graußer Eppil. Wenn aber kein Sach ligt nit antgegen, hat die Spaktif nit wos zu vergreßern, — dos ist di Kawono von di Bakosche: Wenn auch ich will schon kummen zu di Madreigo hüten mein Zung von a schlecht Wort, afilu gegen meine Flucher will ich auch kein schlecht Wort nit entferin, ober wenn mein Harz wert in mir kochen auf die Silsulim bin ich noch nit gekumen zu di hechste Midde, ich verlang ולמקללי נפשי תדום

main Seele soll auch still schwaigen un ruhig blaiben; beeiß jener sidilt mir, darf ich gut ainhorchen wos er sogt un sain zufriden mit asa Gilegenhait wos ich hob gekrogen asa guten Mauchiach, wos er sogt mir aus maine felern. Wenn auch er hot sei viel vargreßert, ober eppes is doch do in mir, wenn nit, wollt doch nit giwen wos zu vergreßern. Also darf ich sehn auszuwaschen di flecken wos is in mir; is lewad wos durch dem wer ich blaiben a fainer Mann on felern, wert doch noch sain di greßte Nekomo on maine flucher, sei wellen nit hoben mehr wos aufzuwarfen mir.

„Sieht man durch ein Vergrößerungsglas und es liegt auch nur eine kleine Erbse darunter, so sieht sie wie ein großer Apfel aus. Liegt aber nichts da, so kann auch das Vergrößerungsglas nichts bewirken. Das ist der Sinn dieser Bitte: Angenommen, ich hätte die hohe Stufe erreicht, daß ich dem, der mir flucht, mit keinem schlimmen Worte antworte — solange es aber in meinem Innern kocht über die Schmähung, die ich höre, habe ich die höchste Stufe noch nicht erreicht. Darum lautet mein Gebet: Meine Seele bleibe stumm und ruhig dem gegenüber, der mich schmäht, daß ich nur recht ruhig anhöre, was er sagt. Denn ich muß zufrieden sein, daß ich in dem Gegner einen so guten Mahner gefunden, der meine Fehler aufdeckt. Etwas muß doch an ihnen sein, sonst könnte er sie doch nicht so vergrößern. Mein Streben muß also sein, mich von meinen Flecken zu reinigen. Und der Gewinn ist dann ein doppelter: Ich selbst stehe dann makellos da und habe die größte Rache an dem, der mich schmähte, genommen: er kann mir nichts mehr vorwerfen.“

ונפשי כעפר לכל תהיה die erste Maalo vun di Erd is, wos si is seier woltetig, si spaist alle Beruim, si bakleit alle Beruim, si git alle Matrial zu bauen Wohnungen, si git Matrial zu machen allerlei Tachschitin; Hakelal es is sich gor nit vorzustellin di Wohltat vun die Erd. Dos zweite wenn a Mensch wollt sain a Tausinder Teil asau wohltetig wie di Erd, wollt gor nit meglich sain zu ertrogen sain Stolz un sain Graußkeit; un di Erd, wenn auch si is asau wohltetig, doch stolziert si nit, in Gegenteil si lost sich treten vun Klensten. Dos is die Kawono ונפשי כעפר לכל תהיה main Seele soll sain wi di Erd in allem, sie soll hoben alle Maalaus vun di Erd, si soll sain wohltetig und nit stolzieren iber keinem.

Auch soll main Seele nemen a Bemerkung vun di Erd. Wenn hot di Erd di alle Maalaus? Beeiß si is fraindlich mit'n Himl un er git

ir Tau un Regin, dən kleit si sich on mit ir grinem Schläuer und wert a taire Wirtin. אם כל חי Ober wenn si entsagt sich vun Himl, hainu sie is nit mekabbel kain Tau un Regin, dann wert ir Harz vertrikint un is aus wohltetige Wirtin. Dosglaichen soll ich nemen in Gidanken: Wenn kenn maine Wohltetigkeit existiren, sain a fainer Mann „אוהב את הבריות? nur beeiß ich bin אוהב את המקום ich lerin sain Tauro wos si is maschpia auf'n Menschen gaistliche Tau un Regin.

Die eine Tugend der Erde ist: Sie ist eine große Wohltäterin: Sie nährt und kleidet alle Geschöpfe, sie gibt uns die Stoffe, unser Haus zu bauen, uns zu schmücken, kurz unzählige Wohltaten übt an uns die Erde. Aber das zweite: Wäre einer auch nur tausendmal weniger wohltätig als die Erde, so fühlte er sich so stolz und groß, daß es kaum zu ertragen wäre. Aber die Erde, so wohltätig sie ist, sie ist nicht stolz, im Gegenteil, sie läßt sich vom Kleinsten treten. Das ist der Sinn der Bitte: „Meine Seele soll in allem wie die Erde sein", sie soll alle Vorzüge der Erde haben, sie übe Wohltat und fühle sich doch über keinem erhaben! Auch das mag meine Seele von der Erde lernen: Wann hat die Erde all diese Vorzüge, wenn sie sich zum Himmel freundlich stellt und dieser Tau und Regen gibt, dann kleidet sie sich in ihren grünen Schleier, wird eine Wirtin, ,wundermild, die Mutter alles Lebenden. Doch wenn sie sich dem Himmel versagt, den Tau und Regen nicht annimmt, dann verdorrt ihr Herz, und der Wirtin milde Wohltat ist geschwunden. Das soll auch ich bedenken: Wann kann mein Wohltun in die Erscheinung treten, ich ein edler Menschenfreund sein, der den Nächsten liebt? — nur dann, wenn ich Gott liebe, wenn ich in seine Thora mich versenke, die dem Menschen aus Himmelshöhen den Tau und Regen des Geistes spendet.

||||||||||||||||||||

Mitteilung.

Mein Artikel קרן השור (Jeschurun 1916, II, 5) hat zwei Entgegnungen veranlaßt (Jeschurun 1916, III, 1), eine des Herrn Rabbiner Dr. S.-Klein, die andere des Herrn Rabb. Dr. Wohlgemuth. Für die Sachlichkeit, mit

der die beiden Herren die Frage behandeln, bin ich ihnen dankbar. besonderen Dank schulde ich für die Mitteilung, daß bereits schon von anderer Seite das Wort שור in dem Sinne, in dem ich es aufgefaßt habe, gedeutet worden ist. Das gibt mir die Gewißheit, daß ich nicht ganz am Ziele vorbeigeschossen habe. Denn wenn mehrere unabhängig voneinander etwas „Neues" gefunden haben, so muß doch wohl etwas Wahres daran sein. Bisher hatte ich keine Gelegenheit, die angezogenen Stellen einzusehen, ich würde mich freuen, wenn sie ganz mit meinen Erörterungen übereinstimmten. — Was nun die Einwendungen gegen meine Erklärung betrifft, so muß ich bekennen, daß sie mich nicht überzeugt haben. Warum man gerade für Mauer das poetische שור bei dem in so vielen Stellen wiederkehrenden Satz soll angewendet haben? Gerade, weil es derselbe Satz ist, der so oft wiederkehrt, ist ersichtlich, daß es sich um die Wiedergabe eines Edikts handelt, das wohl ein feierliches Gewand getragen haben mag, wenn es überhaupt wahr ist, daß das Wort שור als Mauer, Häuserzeile in der talmudischen Zeit nicht im gewöhnlichen Sprachgebrauch angewandt worden sei. Die von mir citierte Stelle aus Megilla dürfte wohl das Gegenteil beweisen. Die Stelle aus Tanchuma ist nicht echt. Vgl. Tanchuma, Ausg. Buber. Wenn aber Dr. Klein gegen mich bemerkt „daß jeder einzelne in Israel an jeder Mauerecke „plakatieren" sollte, ist sicher nicht denkbar", so hat er sicherlich meine Worte, daß die Aufforderung zu dieser Kundgebung „nicht an die einzelnen, sondern an die Gesamtheit" gerichtet war, übersehen. Ob nun eine solche Erklärung der Verleugnung wirklich in Form eines Maueranschlags gegeben werden mußte, oder das כתבו mit der Zeit zu einer Metapher wurde, das mag dahingestellt bleiben. Wie wenig haltbar es ist, von dem Horn hier zu reden, das die Abfallserklärung tragen sollte, glaube ich nachgewiesen zu haben, es scheint dies aber noch um so mehr ausgeschlossen, als es beispielsweise Vajikra rabba 13 heißt: שאין לישראל, חלק, daß kann doch nicht an den einzelnen gerichtet sein. Die von Dr. Wohlgemuth angeführte Stelle aus Midr. l'chanuka kennzeichnet sich durch den Zusatz von den Riegeln als eine sehr junge Quelle, deren Verfasser ebenso falsch das Wort שור gelesen hat, wie die der verdächtigen Stelle in den üblichen Ausgaben des Tanchuma. Nun bedenke man schließlich noch, daß, wenn vielleicht hier gemeint sein sollte, man habe auf das Horn des Opfertiers die Verleugnung schreiben müssen, daß es nämlich nicht Gott geweiht sein solle, — wo kommt es denn vor, daß man bei einer Opfergabe zum Ausdruck bringt, wenn sie nicht, als vielmehr, wenn sie geweiht sein solle?

A. S.

Neuerscheinungen der talmudischen Literatur.

Die talmudische Pädagogik als Wegweiser für Schule und Haus im Lichte der Gegenwart dargestellt von I. Ster, Breslau. Selbstverlag des Verfassers. 1915. 402 S. 8°.

Über die Gedankenwelt des Talmuds herrscht in weiteren jüdischen Kreisen ebenso wie in nichtjüdischen eine so krasse Unkenntnis, daß jedes Buch, das nur irgendwie geeignet ist, in ansprechender Form diese Gedankenwelt zu vermitteln, mit Freude zu begrüßen ist.

Das gilt von dem vorliegenden Werk in hohem Maße. Was irgendwie mit den Gedanken der Erziehung in Verbindung zu bringen ist, hat der Verfasser mit dankenswertem Fleiße aus den talmudischen Quellen zusammengetragen und dem, der den Talmud nicht beherrscht, und wie wenige gibt es, die in Westeuropa sich dessen rühmen können, hat er einen großen Dienst erwiesen. Auf jeder Seite liest dieser Interessantes und Neues und wird gefördert und erhoben durch die Fülle der Belehrung und die vielgestaltige Welt der Gefühle, die sich ihm erschließt.

Hätte der Vf. mit seinem Werke nichts anderes geben wollen, so könnten wir sein Werk uneingeschränkt rühmen. Manche Härten des Styls, allerlei falsche Ausdrücke, die den Autodidakten verraten, manche Abschweifung und Weitschweifigkeit in der Darstellung, die zu beanstanden sind, fallen nicht so schwer ins Gewicht. Aber der Vf. nennt sein Buch: „Die talmudische Pädagogik", er will, wie er in der Einleitung ausführt, für die Pädagogik nach den mannigfachen Ansätzen von Markus, Lewit, Stein, Straßburger und Singer die talmudische Pädagogik uns geben und ein Seitenstück zu der „Biblisch-talmudischen Medizin" von Preuß der „Ethik des Judentums" von Lazarus usw. geben. Dann muß er es sich gefallen lassen, daß wir an sein Buch den Maßstab anlegen, der für eine wissenschaftliche Arbeit der angemessene ist. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Arbeit unzureichend.

Der Vf. ist Pädagoge und beherrscht auch die pädagogische Terminologie. Um so unbegreiflicher ist es, daß er uns ein Buch als „die talmudische Pädagogik" ausgeben kann, daß den Anforderungen einer wissenschaftlichen Entwickelung der Grundlagen und der systematischen Darstellung des auf diesen Grundlagen sich aufbauenden Systems einer Erziehungslehre so gar nicht entspricht. Dazu kommt die kritiklose Benutzung der einzelnen pädagogische Wahrheiten enthaltenen Aussprüche für den Aufbau dieser vermeintlichen Erziehunglehre. Endlich läßt er sich auch in der Wertung der einzelnen Aussprüche Übertreibung zuschulden kommen. Die Ehrfurcht vor allem, was im Talmud steht, darf uns nicht dazu verführen, in allen oft rein agadischen Sätzen den Niederschlag von Theorien zu sehen.

Wir wissen, was uns der Verfasser entgegenhalten kann. Bei dem fragmentarischen Charakter des im Talmud vorliegenden Materials wird

sich für keine Disziplin ohne eine starke subjektive schematisierende Tätigkeit ein Lehrgebäude errichten lassen. Aber auch diese Tätigkeit entbehrt bei ihm der Originalität und der großen neuen Gesichtspunkte. Was er z. B. über „Stellung, Bestimmung und Beruf des jüdischen Weibes auf Grund der weiblichen Individualität“ (6. Kapitel) was er über das Gefühlsleben sagt (23. und 24. Kapitel) „das ästhetische Gefühl“ subsumiert er merkwürdigerweise unter die moralischen Gefühle und definiert es als „das Gefühl für das Schöne, Sittliche und Erhabene“, was er über die Willensfreiheit (26. Kapitel) u. v. a. äußert, das bleibt an der Oberfläche, und es wird nicht versucht, das Jüdische in seiner Sonderart herauszuheben.

Das im einzelnen zu beweisen, verbietet uns der beschränkte Raum. Der Sachkenner wird das fast in jedem Kapitel bestätigt finden. Und demjenigen, der nicht den Maßstab einer streng wissenschaftlichen Untersuchung anzulegen wünscht, wollen wir die Freude an diesem Buch nicht verderben.

Denn nur weil, soweit wir gesehen, die jüdische Presse diesen Gesichtspunkt, daß das Buch den Ansprüchen einer streng methodischen Untersuchung nicht entspricht, unberücksichtigt gelassen, haben wir diesen Mangel so unterstrichen. Wir dürfen es nicht auf uns sitzen lassen, daß wir ein Buch als „die talmudische Pädagogik“ annehmen, das nur den Titel führen darf „Pädagogisches aus dem Talmud.“ Zu oft ist uns schon von nichtjüdischer Seite entgegengehalten worden: „Die wissenschaftliche Methode ist so, wie wir es von jener Seite gewohnt sind“. Sieht man aber von diesem Gesichtspunkt ab und betrachtet man das Buch als ein Mittel, uns die Gedanken, die unsere Weisen sich über die Erziehung gemacht und über die Art, wie sie sie verwirklicht haben, zu vermitteln, so stellt es eine sehr wertvolle Bereichung unserer Literatur dar. Dem Laien geht hier eine neue Welt auf und auch dem Kundigen ist die Anschaffung des Buches aufs wärmste zu empfehlen, da er nirgends das Material in solcher Vollständigkeit zusammenfindet.

בית יוסף צבי zum Traktat Berachot von Dr. S. Carlebach, Rabbiner der israelitischen Gemeinde Lübeck, Berlin 1915, Verlag Hausfreund, 640 S.

In diesem Buche haben wir ein Gegenstück zu dem eben besprochenen. Hier ist nicht das Ziel zu weit gesteckt, sondern hier sammelt der Vf. „still und unerschlafft im kleinsten Punkte die höchste Kraft“. Der Vf. hat sich die Aufgabe gestellt, das Talmudstudium zu erleichtern und dem Lernenden die Stellen, die in den der Talmudausgabe beigegebenen Erklärern nur in Andeutungen zitiert werden und die denjenigen, der nicht den ganzen Talmud beherrscht, oft zwingen, ganze Seiten nachzulernen, um nach langer Mühe endlich die Stelle zu finden, auf die es ankommt, im Auszuge vorzuführen und ihm die unge-

heuer zeitraubende und zwecklose Arbeit abzunehmen. In diesem Bande — zwei Bände zu den Traktaten Sukka und Rosch-haschana sind bereits 1910 und 1912 erschienen — ist die Aufgabe noch dadurch erweitert, daß der Vf. auch Bemerkungen aus einer ganzen Reihe späterer Kommentatoren zur Mischnah und Talmud einfügt. Auch hier ist für den Leser der große Vorteil gegeben, daß er, was er entweder nie zu Gesichte bekommt, weil er es in den Kommentatoren nicht nachgelernt oder was er, wenn er es einmal gesehen, wieder völlig vergesssen hat, an Ort und Stelle zusammen findet. Freilich wäre hier ein Weniger oft mehr gewesen. Der Vf. hat auch die Parallelstellen, die in מסורת הש"ס angegeben werden, überall in extenso mitgeteilt. Das ist m. E. für den, der „auf dem Blatt lernt“ in dieser allgemeinen Durchführung nicht nötig. Es wäre daher für die folgenden Bände zu empfehlen, nur dort die Parallelstellen in extenso mitzuteilen, wo an Ort und Stelle die Sache unklar ist oder so kurz gebracht wird, daß sie der Vervollständigung bedarf und Raschi z. St. nicht ausführlich genug ist. Fast immer macht מסורת הש"ס dann selbst einen Zusatz wie ועיין oder ושם.

Eine sehr große Unterstützung bieten demjenigen, dem die in Raschi und Tossaphot angeführten Stellen nicht ohne weiteres bekannt sind, die mitgeteilten Zitate. Aber auch hier wäre eine Kürzung für die Folge wünschenswert. Ganz trefflich ist auf Seite 296 z. B. in den letzten drei Zeilen mitgeteilt, was zum Verständnis des zweiten Tossaphot Berachoth 27b nötig ist. Zu den beiden anderen dort angeführten Zitaten aus Raschi ist zuviel beigebracht. In dem ersten sollte die erste Hälfte wegbleiben und das Zitat mit den Worten משרבו עוברי עבירה (so ist der Druckfehler auf S. 296 Z. 10 zu verbessern) beginnen. Im zweiten Zitat ist die zweite Hälfte entbehrlich. Denn zur Erklärung für die Verbitterung, die sich gegen Rabban Gamliel wegen seines „tyrannischen“ Vorgehens angesammelt, hätte es genügt, wenn die Vorgeschichte seiner Differenz mit Rabbi Josua angegeben worden wäre und das Zitat mit den Worten geschlossen hätte הלך ומצאו ר"ע מיצר. Der Vf. wird freilich aus dem letzterwähnten Beispiel seinen Gegenbeweis bringen können. Gerade aus der zweiten Hälfte, wo mitgeteilt wird, daß R. Akiba und R. Dossa ben Horkinos die Anordnung Rabban Gamliels als für R. Josua verbindlich begründete und aus den Schlußworten, in denen R. Gamliel in so rührenden Worten R. Josua begrüßt, fällt ja ein rechtes Licht auf unsere Stelle, daß es mit der „Tyrannisierung“ R. Josuas nicht so schlimm gewesen sein kann. — —

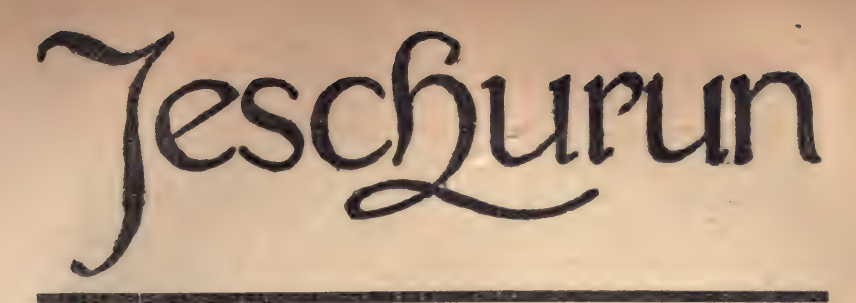
Ein großes pädagogisches Geschick entfaltet der Vf. in der Auswahl der Stellen aus den späteren Kommentatoren. Hier, wo er nicht an sein Programm der vollständigen Wiedergabe gebunden ist, bewährt sich besonders sein eindringendes Verständnis für die Bedürfnisse des Lernenden. Die Zitate aus dem צל"ח sind überaus glücklich gewählt,

und schon das ist ein großes Verdienst, daß dieser Autor, der mehr „gelobt als gelesen wird", in diesem Auszuge popularisiert wird. Auch manche Erklärer, die durch ihre Seltenheit schwer zugänglich sind, kommen hier zu Wort. Wie oft sagt man beim Schluß des Studiums eines Traktats das Gebet mit der eigenartigen Aufzählung der Amoräernamen. In einer Anmerkung ist in den Talmudausgaben auf eine ansprechende Erklärung im ספר החיים vom Bruder des hohen Rabbi Löb verwiesen. Wie wenige mögen das in jenem seltenen Buche nachgeschlagen haben. Bei unserem Vf. finden wir sie abgedruckt.

Der Vf. nennt sein Werk מלאכה ולא חכמה. Die Selbstkritik des bescheidenen Mannes trifft schon deshalb nicht zu, weil er eine ganze Fülle eigener ausgezeichneter Bemerkungen ausgestreut hat. Aber auch die Auswahl der Stellen erfordert oft eine durchaus schöpferische Geistestätigkeit. Will er durchaus nur als Arbeiter gelten, nun wir wünschten, wir hätten mehr solcher Arbeiter im Weinberge Gottes. Daher fühlen wir uns verpflichtet, unserem Dankgefühl gegen ihn Ausdruck zu verleihen. Und so wenig es sonst angebracht ist, bei der Besprechung eines Buches von der Persönlichkeit des Vfs. zu reden, hier darf wohl eine Ausnahme gemacht werden. Erst vor kurzem bei Gelegenheit seines siebzigsten Geburtstages sind durch Adressen und Begrüßungen einer außerordentlich großen Zahl von Gemeinden und Körperschaften seine Verdienste um das gesetzestreue Judentum gefeiert worden, sein Idealismus, seine Selbstlosigkeit, seine Opferfreudigkeit, die seltene Gabe, Menschen zu bilden und sie festzuhalten. Auch das mühevolle Unternehmen der Herausgabe dieser Bände, das so viel unscheinbare und wenig in die Augen fallende Arbeit und so große pekuniäre Opfer erfordert, ist die Ausstrahlung einer selbstlosen und hochherzigen Seele.

Druckfehlerberichtigung:

In die Mitteilung von Herrn Direktor Dr. Deutsch-Fürth im vorigen Hefte S. 126—127 haben sich eine Reihe von Druckfehlern eingeschlichen, die der Leser wohl schon selbst verbessert hat. Zwei sinnentstellende Fehler seien richtig gestellt: S. 127 Z. 3 muß es heißen: in Bamidbar rabba (Kap. XIII Abschnitt 16 und XVIII Abschnitt 21) und Z. 6 mit bewundernder Anerkennung.



3. Jahrgang April 1916 / Nissan 5676 Heft 4.

Deutschland und die Ostjudenfrage.

Dritter Aufsatz.

Die Bedeutung des Talmudstudiums für die Ostjuden.

Wir haben in dem letzten Aufsatz das niedere und Mittelschulwesen behandelt, das für die Ostjuden in Frage kommt. Aufgabe dieses Aufsatzes soll sein, das höhere Schulwesen im Ostjudentum zu beschreiben, was es seinem innersten Wesen nach ist, welche Ziele es verfolgt und welche Erfolge es aufzuweisen hat. Und die religiös-politische Seite dieser Erörterung besteht darin, daß auch hier die These gilt, das Interesse Deutschlands wie das der Ostjuden erfordere in gleicher Weise, daß unbeschadet von Reformen im einzelnen an den Grundlagen des Systems nicht gerüttelt werde.

I

Das höhere Schulwesen ist eine ebenso wichtige Funktion für den Volkskörper wie das niedere. Der preußische Volksschullehrer, sagt man, hat Königgrätz gewonnen, die deutschen Universitäten und technischen Hochschulen, kann man heute sagen, haben Deutschland vor dem Ansturm der ganzen Welt gerettet, wobei nicht zu vergessen ist, daß den gleichen Anspruch auch heute das deutsche Volksschulwesen für sich erheben kann. Die höheren Unterrichtsanstalten stellen im Organismus des Volksganzen Kopf und Herz dar, sie bestimmen das Leben und geben ihm die Richtung, sie sind freilich ohne

einen gesunden Organismus, der ihr Träger ist, wertlos. Es ist hier nicht der Ort, auf die innige Wechselwirkung des höheren und niederen Schulwesens näher einzugehen. Diese Wechselwirkung ist überall zu beobachten, wie im deutschen so im französischen, englischen, amerikanischen, russischen Unterrichtswesen u. a. Je vollendeter der Organismus ist, desto besser funktioniert die Wechselwirkung. Ist diese schlecht, dann kommt es zu Mißbildungen, aber vorhanden ist sie immer, sonst ist der Organismus dem Tode verfallen.

Nichts anderes als das Streben, diese Wechselwirkung zur höchsten Vollendung zu führen, liegt auch dem Kampfe um die Einheitsschule zugrunde, der in den letzten Monaten so lebhaft entbrannt ist. Wenn wir von den Bestrebungen, welche die politischen Parteien dabei leiten, und den Vorurteilen, welche die Verteidiger und Bekämpfer des überlieferten Systems der Gliederung des höheren Schulwesens bestimmen, absehen, so stellen sich uns zwei Forderungen dar, deren Berechtigung von keinem objektiv Urteilenden anzuzweifeln ist.. Die eine: es müssen alle niederen Schulen so eingerichtet sein, daß sie die Gesamtheit der künftigen Staatsbürger zu sittlich reifen und praktisch brauchbaren Menschen erziehen und sie so lange in ihren Mauern halten, bis eine Entscheidung über die Anlage getroffen werden kann und dadurch jedem Begabten der Aufstieg zur höheren Ausbildung ohne weiteres ermöglicht wird. Die zweite: das niedere Schulwesen muß in eine so organische Verbindung mit dem höheren gebracht werden, daß es dem in jenem Vorgebildeten ohne weiteres die Möglichkeit gibt, auf dem bisher gewonnenen Grunde weiter zu arbeiten. Die außerordentliche Schwierigkeit besteht nun aber darin, daß diese Forderungen einander ausschließen. Die Errungenschaften Deutschlands in Landwirtschaft, Industrie, Handel und Gewerbe, in allen Zweigen der Wissenschaft schreibt man mit Recht dem Umstand zu, daß das höhere Schulwesen schon in den Grundlagen differenziert ist. Das Ziel einer gründlichen Durchbildung in einer Sonderdisziplin ist nur erreichbar, wenn von frühester Jugend schon mit der Vorbereitung in den elementaren Kennt-

nissen begonnen wird. Die Schulen müssen also schon in den Unterstufen auseinanderstreben. Andererseits hat die Einheitsschule nur dann einen Sinn, wenn sie möglichst lange die Schüler behält. Der Vorschlag, der schon als der weitgehendste gilt, den Kindern die ersten sechs Jahre die gleiche Schulbildung angedeihen zu lassen, muß ja selbst als ein Kompromiß angesehen werden. Auch nach vollendetem zwölften Jahre ist das Kind zumeist ein unbeschriebenes Blatt. Die tiefgreifendste Veränderung im Seelenleben des Schülers geht erst in den folgenden Jahren vor sich, und eine Entscheidung, ob das Kind begabt und wofür es veranlagt ist, ob für die Praxis oder die Theorie, und ob im letzten Falle für Natur- oder Geisteswissenschaft, die ist erst viel später zu treffen.

Der Grund, weshalb diese beiden Forderungen sich widersprechen müssen und Befürworter und Gegner nie daran denken können, ihr Ideal restlos verwirklicht zu sehen, liegt auf der Hand. Er ist in dem Widerspruch gegeben, der dem staatlichen Unterrichtswesen der modernen Zeit an sich anhaftet und der gerade tort, wo dies, wie in Deutschland, das relative höchste Maß der Vollendung erreicht hat, am schärfsten sich geltend machen wird. Der Staat will einerseits alle Glieder des Volkes ausnahmslos zu Menschen erziehen, die sie, was ihre sittliche und religiöse Anschauung betrifft, ihr nationales und staatsbürgerliches Bewußtsein, ihre Fähigkeit, sich im Leben in jedem künftigen Berufe zurechtzufinden, auf eine möglichst hohe Stufe hebt. Er braucht Erziehungsschulen. Aber er braucht andererseits Lernschulen, er will in seinen Unterrichtsanstalten auf allen Gebieten menschlicher Betätigung Fachleute ausbilden, die nur dann das Höchstmaß an Leistungen zustande bringen, wenn sie sich spezialisieren. Natürlich wird auch der bedeutende Spezialist aus einer umfassenden und vielseitigen Bildung großen Gewinn ziehen, wie andererseits die sittliche, religiöse, staatsbürgerliche allgemeine Bildung vertieft wird, wenn auch die Grundelemente mancher Sonderdisziplinen in sie aufgenommen werden. Aber was für Einzelne von Wert ist, ist nicht für Institutionen durchführbar, die mit den Massen

und dem Durchschnitt der zu Erziehenden rechnen müssen.

Noch einmal! Wir wissen ganz gut, daß das Problem der Einheitsschule und das nun Jahrzehnte hindurch nicht zur Ruhe kommende der Schulreform mit einer Fülle von anderen Wünschen und Hoffnungen bepackt ist. Aber das oben Ausgeführte deckt den Kern der Schwierigkeit auf.

Dieser Dualismus liegt letzten Endes in der Menschenseele selbst begründet. Ob wir uns für die Idee oder für das Leben entscheiden sollen, ob für das Diesseits in praktischer Arbeit zu wirken oder für die Welt des Geistes, das ist die Frage.

Gut illustriert wird der Erfolg, der, je nachdem man die eine oder die andere Richtung einschlägt, erzielt wird, durch eine Gegenüberstellung der Bildungsbestrebungen der Deutschen um die Wende des achtzehnten und die des neunzehnten Jahrhunderts. Damals in den oberen Schichten eine tiefe humanistische Bildung, Muße und Neigung des Gebildeten, sich zu sammeln und auch die Lektüre tiefer und schwerverständlicher Bücher nicht zu verschmähen. Heute: ein jeder nur mit seinem Fache vertraut und für das, was sein Fach berührt, interessiert; die Allgemeinbildung aus Zeitungen bezogen. Dazu ein auf den praktischen Erwerb gerichteter Sinn, eine Hetzjagd nach dem Erfolge, welche jede Möglichkeit der inneren Sammlung ausschließt. So war es vor dem Kriege. Daß die gewaltige Katastrophe in diesem Seelenleben manches geändert hat, ist leicht verständlich. Wie weit diese Wandlung von Dauer sein wird, muß noch abgewartet werden. Völlig falsch ist es natürlich, aus dem Umstand, daß unsere Jugend sich so trefflich bewährt hat, auf die absolute Vollkommenheit des Schulwesens zu schließen. Vergessen wir doch nicht, daß es die Begeisterungsfähigkeit der Jugend an sich ist, die sie mit unwiderstehlicher Gewalt zum Kampfe für das Vaterland hinreißt, und denken wir daran, welche Rolle in den uns feindlichen Ländern, vor allem in Italien — in der nach unserem Empfinden schmählichsten Sache — die studierende Jugend gespielt. Daß in Deutschland das Unterrichtswesen, in seiner Gesamtheit angesehen, relativ

das vollkommenste ist, soll und kann wohl kaum bestritten werden.

Wir wollen, obwohl wir wissen, daß die Durchführung eine Utopie ist, um unserer späteren Ausführungen willen in einigen Worten zeigen, wie der geschilderte Dualismus, an dem unser Schulwesen krankt, in idealer Weise überwunden werden könnte. Die Einheitsschule müßte so hoch wie möglich hinaufgeführt werden. Da sie einerseits Charaktere bilden soll, und der Charakter sich erst nach den Pubertätsjahren in seiner Eigenart entwickelt und sachgemäß zu bilden ist, da sie andrerseits Anlage und Begabung für den künftigen Beruf feststellen soll und auch diese erst spät in die Erscheinung tritt, und da sie drittens, um eine Homogenität in der Wissens- und Charakterbildung des Volkes herzustellen, ein verhältnismäßig großes Maß auch stofflichen Wissens vermitteln muß, so kann die Grenze nach oben nicht hoch genug gesteckt werden. Das Ideal wäre die Forderung, daß die Schüler hier so lange blieben wie die Abiturienten unserer heutigen höheren Schulen. Alles, was nur dazu dient, für einen besonderen Beruf vorzubilden, wäre auszuschalten. Nachdem in den ersten drei Jahren etwa das Pensum unserer jetzigen Vorschulen erledigt würde, müßte in drei Zyklen von drei Jahren, jedesmal entsprechend erweitert und von höheren, umfassenderen Gesichtspunkten aus, all das gelehrt werden, was geeignet ist, die Jugend sittlich und religiös zu festigen, sie mit nationalem Stolz auf ihre Vergangenheit zu erfüllen und ihnen die nationalen Ziele der Gegenwart und einer nahen Zukunft zu zeigen, sie mit allem vertraut machen, das sie befähigt, zu entscheiden, was sie dem Staate, was sie der Menschheit schuldig sind. Die Jugend müßte einen Einblick gewinnen in die Bedeutung des Rechts, wie nicht blinde Rache und das Streben, das Eigentum einer Herrscherkaste zu schützen, hier waltet, sondern der Wunsch, die vielfach verschlungenen und oft sich befehdenden Interessen auszugleichen. Der Sinn für die sozialen Ideen der Zeit muß ihr aufgehen, was sie in der Nationalökonomie, der Weltpolitik und als Elemente der sittlichen Grundanschauung bedeuten. Alles

Materiale der Jugendbildung aber muß in einer solchen Gestalt geboten werden, daß es geeignet ist, eine allgemeine Grundlage abzugeben für jedes fernere Weiterbauen. Die verschiedenen Seelentätigkeiten des Denkens, Fühlens und Wollens müssen in gleicher Weise berücksichtigt werden, kurz der Leitgedanke muß überall sein: Was hier getrieben wird, soll die verschiedenen Fähigkeiten harmonisch ausbilden und in erster Reihe nicht so sehr auf Fülle und Mannigfaltigkeit des Stofflichen sehen, sondern den Charakter formaler Erziehung tragen.

An diese Einheitsschule könnte sich dann das System des höheren Unterrichtswesens anschließen, von Fachschulen, Seminaren, landwirtschaftlichen, technischen, Handelshochschulen, Universitäten, Akademien usf. Für die besonderen akademischen Berufe müßten für die Abiturienten der Einheitsschulen spezifische Vorschulen eingerichtet werden, in denen das, was die philologisch-historischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilungen unserer jetzigen humanistischen Gymnasien, Realgymnasien, Oberrealschulen, Reformgymnasien usw. an Vorbereitungsstoff den Schülern beibringen, den künftigen Ärzten, Juristen, Theologen, Oberlehrern, Baumeistern, Technikern, Künstlern, Journalisten, Großkaufleuten usw. vermittelt würde. Diese höheren Vorschulen können, unbehindert von allen ihnen wesensfremden Stoffen, in verhältnismäßig sehr kurzer Zeit das erreichen, was früher in doppelter und dreifacher Zeit nicht bewerkstelligt wurde. Wir haben ein Beispiel dafür ja im Physikum, das die Studierenden der Medizin abzulegen haben. Was diese Herren in der Anatomie, Zoologie, Botanik usf. in wenigen Semestern bewältigen, ist bewundernswert und nur aus der Konzentrierung des Interesses und der Arbeitskraft auf das, was allein für ihren Beruf in Betracht kommt, zu erklären.

Eine solch hoch hinaufgeführte Einheitsschule und diese Art der Verbindung der akademischen Studien mit der Vorbildung in der Einheitsschule würde auch mit einem Schlage der Unterscheidung zwischen niederem und höherem Schulwesen ein Ende machen und damit auch dem Dünkel des „Gebildeten“,

dem Kastenwesen, der Zerklüftung der Stände. Die Einheitsschule ragte ja mit ihrem oberen Aufbau durchaus hinein in das, was man das höhere Schulwesen nennt. Ein sehr großer Teil des Volkes besteht dann aus Abiturienten, und jeder Beruf wird von Frauen und Männern ausgefüllt, welche die gleiche Vorbildung genossen haben.

Daß dieser Entwurf durchaus phantastisch ist und auch nicht die geringste Aussicht hat, je verwirklicht zu werden, weiß ich ganz genau. Nicht allein, weil die Tradition, die in Deutschland eine besondere Lebenskraft entfaltet, immer an der von den Pädagogen geforderten dreifachen Gliederung der Erziehungsschule in Volksschule, Realschule und Lyzeum festhalten wird, sondern weil auch die Gliederung der sozialen Schichten in Handarbeiter, Gewerbestand und Großkaufleute, Kleinbauer, Großbauer, Großgrundbesitzer, niederen, mittleren und höheren Verwaltungsdienst usw. usw., wenn irgendwo, in Deutschland am stärksten sich behaupten wird. Aber ich leugne, daß der oben dargelegte Entwurf dem Ideal der Erziehungs- und Lernschule und einer organischen Verbindung dieser beiden nicht am nächsten kommt. Die innerlich schwache Seite beruht in der Zusammenkoppelung begabter und nichtbegabter Kinder auf so lange Jahresstufen hinaus, ein Übelstand, der sich aber auch auf unseren höheren Lehranstalten fühlbar genug macht. Die einzige wahre Schwierigkeit ist die äußerliche. Ein solches Schulwesen würde vom Staate und von den einzelnen Volksgliedern ungeheure Opfer verlangen; denn es kämen ja nicht nur die Ausgaben für das Schulwesen an sich, sondern auch für die Unterhaltung der Jugend in den Jahren, in denen sie heute gewinnbringende Arbeit leistet, in Betracht. Die Geldfrage stempelt allein die an sich berechtigte Idee zu einer Utopie.

II.

Was hat aber diese ganze Darlegung mit unserem Thema zu tun? Sie bedeutet einen Versuch, durch ein Gleichnis den der Sache Fernstehenden — und das sind bis auf einen kleinen Kreis alle Deutschen, ebenso Juden wie Nichtjuden — das

„höhere Schulwesen“ des Ostjudentums klar zu machen. Es ist nur ein Gleichnis; denn es fehlt eine Organisation, jede systematische Gliederung des Schulwesens, die dem System irgend eines westeuropäischen oder gar des deutschen Unterrichtswesens an die Seite gestellt werden könnte. Auch der Unterrichtsstoff ist ein völlig anderer als der in der oben geschilderten Einheitsschule geplante. Aber die Grundidee, die wir für die Einheitsschule entwickelt, sie kommt in dem Unterrichtswesen des Ostjudentums zur Geltung. Das wird noch deutlicher wenn wir statt Einheitsschule Erziehungsschule sagen. Wir haben den Ausdruck „Einheitsschule“ immer angewandt, weil er das Schlagwort des Tages ist. Und wenn wir nun daran gehen, dies Unterrichtswesen in seinen Zielen uns vor Augen zu führen, so wird es von Nutzen sein, daß wir immer auf die Analogie des oben Dargelegten verweisen können und uns damit vor Augen halten, daß jenes Unterrichtswesen nicht so sinn- und zwecklos, so völlig für ein Zurechtfinden in dieser Welt unbrauchbar ist, wie es dem Unkundigen beim ersten Blick erscheint.

Sinn- und zwecklos ist dies Unterrichtswesen, so wird dies Urteil sofort lauten, wenn wir mitteilen, daß der Unterrichtsstoff ausschließlich der Talmud ist. Und das wäre noch ein mildes Urteil, man hätte hier nur die Unbildung zu beklagen, die sich aus der Beschäftigung mit einem einzigen Unterrichtsgegenstand ergeben muß. Schädlich und verderblich ist der Unterricht, werden die anderen sagen, die etwas mehr von dem Talmud gehört haben. Sein Gegenstand ist ein Wust von obsoleten Gesetzen und abergläubischen Gebräuchen, untermischt mit lächerlichen Fabeln; seine Methode die der mittelalterlichen Scholastik, eine Häufung von Spitzfindigkeiten, die dem gesunden wissenschaftlichen Denken eine Qual ist. Der „Talmudismus“ ist zu einem Schlagwort geworden, und unglaublich aber wahr, Ludwig Kolb, der Führer der Revisionisten in Baden, machte ihn sogar für die Verbohrtheit der strengen Marxisten verantwortlich. Wir denken nicht daran, durch unsere Ausführungen einen Antisemiten überzeugen zu

wollen. Wer seine Weisheit aus den judenfeindlichen Quellen über den Talmud von Eisenmengers „Entdecktem Judentum" bis auf Fritsch' „Hammer" schöpft, der ist nicht eines Besseren zu belehren. Aber ebensowenig schreiben wir für die Männer, die sonst nach streng wissenschaftlichen Prinzipien wägen und prüfen und alle Instanzen befragen, bevor sie urteilen, aber über den Talmud ohne eigene Kenntnis sich absprechend äußern und leichtsinnig und oberflächlich über ein ganz einzigartiges Literaturwerk den Stab brechen. Es ist jetzt, nachdem eine größere Zahl christlicher Gelehrten in neuerer Zeit ihre Arbeit der Erforschung des Talmuds gewidmet[1]) und der Talmud selbst in einer deutschen Übersetzung fast vollständig vorliegt[2]), keinem mehr gestattet, sich auf das Urteil jener noch so angesehenen Theologen zu berufen, denen nach ihrem eigenen Geständnis die Kenntnis des eigentlichen Talmuds abging.

Es ist freilich auch jetzt dem, der den Talmudunterricht nicht in den überlieferten Formen erhalten, völlig unmöglich, sich ein klares Bild davon zu machen, was für lebendige Energie dieser Unterricht in dem Studierenden auslöst. Er weiß nicht, was unterstrichen, worauf besonderer Nachdruck gelegt, worüber leicht hinweggegangen wird. Er kann nicht ahnen, daß hier jede geistige Veranlagung, jedes Temperament seine Rechnung findet. Daß verschiedene Zeitalter, verschiedene Länder eine andere Methode verwenden. Daß ein Kind und der größte Gelehrte diesem Studien mit der gleichen Freude sich hingeben können. Kurz, *wie* der Talmud gelernt wird, das kann nur die lebendige Erfahrung, die Teilnahme an der Diskussion der Talmudbeflissenen dem Außenstehenden, der dann freilich nicht mehr draußen steht, vermitteln. Darüber soll später noch gesprochen werden. Aber *was* im Talmud steht, das kann von jedem, der die freilich noch immer große Mühe

---

[1]) Einzelne aufzuzählen ist unnötig, da die Literatur in lückenloser Vollständigkeit zusammengestellt ist, bei Hermann Strack „Einleitung in den Talmud", 4. Aufl. Verlag M. Poppelauer, Berlin. Besonders verwiesen sei nur auf das Buch von Herford „Das pharisäische Judentum".

[2]) Von Lazarus Goldschmidt, M. Calvary, Berlin.

nicht scheut, sich der jetzt zur Verfügung stehenden Hilfsmittel zu bedienen, nachgeprüft werden.

Der Talmud hat die mündliche Lehre zum Inhalt; er will die schriftliche, wie sie im Pentateuch niedergelegt ist, erläutern, ergänzen und weiter fortbilden. Die Thora, die schriftliche Lehre, stellt Normen auf für die Beziehungen des Menschen zu Gott und dem Mitmenschen. Das gesamte Tun des Menschen wird hier bestimmt von dem Augenblick, wo er aufsteht, bis zu dem, wo er sich niederlegt, wie er in Speis und Trank sich verhalten soll, wie an den vorgeschriebenen Ruhetagen, wie beim Säen und Ernten, wie in der Kleidung, wie in der Darbringung der Opfergaben, wie im Straf- und Zivilrecht, wie in der sozialen Betätigung, wie in der Ehe und der Erziehung, wie der Obrigkeit gegenüber und wie im Verhältnis zu seinen Untergebenen. Was aber im Pentateuch nur in kurzen Sätzen angedeutet wird, das wird im Talmud bis in die feinsten Verästelungen verfolgt, von allen Seiten beleuchtet, alle Möglichkeiten werden in Betracht gezogen, Beispiele aus dem Leben werden zur Klärung beigebracht. So gibt der Pentateuch nur ein sehr schwaches Bild von der Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit der Themata, die im Talmud behandelt werden.

Das rein Stoffliche an Wissensmaterial, das hier geboten wird, ist so von einer außerordentlichen Vielseitigkeit. Es werden dem Jünger Anschauungen, Vorstellungen nnd Begriffe aus allen möglichen Wissensgebieten vermittelt. Es kommt hier nicht darauf an, ob sie sich immer mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft decken. Eine spätere Richtigstellung auf Grund des heut allgemein angenommenen Weltbildes wird sich äußerst schnell vollziehen, soweit nicht der Lehrer selbst auf Grund seiner Kenntnisse imstande ist, das gleich beim Unterricht zu erledigen. Die völlig weltfremden Männer, die nichts von den Elementen des Rechnens, der Geschichte und Geographie, der Physik, Chemie und Astronomie, der Physiologie, der Zoologie und Botanik usw. verstehen, sind nicht mehr so häufig, wie es uns Karl Emil Franzos in seinen Ghettoschilderungen, die schließlich mehr als ein Menschenalter

zurückliegen, glauben machen will. Dafür sorgt schon die neuhebräische und die jüdisch - deutsche Literatur in ihren Schriften und Zeitungen. Die Realien, die im Talmud zur Sprache kommen, sind nun so mannigfaltig, daß alle die erwähnten Gebiete gestreift werden müssen. Wer sich ein Bild davon machen will, wie außerordentlich oft und wie nach allen möglichen Richtungen eine einzige und dabei doch dem eigentlichen Inhalt des Talmuds fernliegende Disziplin, die der Medizin, Anlaß zu Erörterungen gibt, der lese das klassische über 700 Seiten umfassende Werk von J. Preuß „Biblisch - talmudische Medizin“[1]). Keiner wird erwarten dürfen, daß der Talmudlehrer des Ostjudentums was in die Anatomie, die Pathologie, die Therapeutik, die Hygiene usw. hineinfällt, nach der Methode von Preuß behandeln wird. Das ist auch in den unzähligen „wissenschaftlichen“ Broschüren, die von der Medizin im Talmud vor Preuß handelten, nicht geschehen. Niemand kann verlangen, daß der des Talmuds kundige Ostjude das Buch von Preuß mit dem sachlichen Verständnis zu lesen vermag, wie der studierte Arzt. Das ist auch dem noch so gebildeten Laien unter uns nicht möglich. Aber das können wir mit Fug und Recht behaupten, daß der Talmudjude des Ostens, sobald er nur das Deutsche irgendwie beherrscht, oder sobald das Buch von Preuß ins Hebräische übersetzt würde, den wesentlichen Inhalt sich spielend aneignen würde. Denn abgesehen von der systematischen Gruppierung, in der ihm einige Worte Schwierigkeit machen würden, ist ihm der Stoff ja von frühester Jugend auf vertraut. Alles Tatsächliche aus der Anatomie, der Pathologie usw. ist ihm bekannt, er muß sich manches anders zurechtrücken, er sieht manches in anderer Beleuchtung, aber in wenigen Tagen hat er ein Buch gelesen, zu dessen Durcharbeitung der Westeuropäer Wochen und Monate braucht.

Das Buch von Preuß wird dem, der den Wunsch hat, den Talmud gerecht zu beurteilen, noch einen anderen wichtigen Dienst leisten. Er wird ihn darüber aufklären, daß nicht alles,

---

[1]) Verlag S. Karger, Berlin.

was im Talmud steht, auch von denen, die seinem Studium ihr halbes Leben opfern, gleich wichtig genommen wird. Vor allem nicht dort, wo es sich um die praktische Betätigung handelt. So wird im Talmud sehr häufig für Krankheiten ein Heilverfahren und ein Heilmittel angegeben, das den superstitiösen Bräuchen des Altertums und Mittelalters entspricht. Preuß scheidet nun scharf zwischen der wissenschaftlichen Medizin jener Zeit und der Volksmedizin. Und da ist es von Bedeutung, daß diese talmudische „Volksmedizin" nicht die geringste Berücksichtigung in der Literatur und im Leben gefunden. Auch das, was von der Engel, der Dämonenlehre, von den Schilderungen des künftigen Lebens usw. im Talmud berichtet wird, ist von einem großen Teil der Talmudlehrer von Saadja Gaon bis auf unsere Zeit nicht dem Buchstaben nach aufgefaßt worden. Immerhin gab es und gibt es noch jetzt Kreise, die an dem Wortsinn der Aussprüche und Erzählungen nicht rütteln lassen. Doch hier handelte es sich eben um Theorien über metaphysische Fragen, in denen die Anschauungen im Judentum immer fließend waren. Wo aber, wie in der Heilkunde, diese Aussprüche von eminent praktischer Bedeutung wurden, da war das Verständnis für das, was im Talmud Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit und was nur aus der Umgebung entnommen oder ein Tribut an die Zeitanschauung war, immer lebendig.

Ganz erstaunlich ist es — freilich nur für den, der die im Talmud zur Erörterung kommenden Materien nicht kennt — wie reich die Anschauungswelt von Dingen der Landwirtschaft ist. Von der Vorbereitung des Ackers für die Pflugschar bis zur Verwertung der landwirtschaftlichen Produkte in Haus und Hof kommen alle Hantierungen, alle Werkzeuge, alle Verwendungsmöglichkeiten zur Sprache. Man kann mit gutem Recht sagen, daß der Talmudjünger in diesen Dingen besser Bescheid weiß als die meisten Großstadtkinder, die noch so viele Schuljahre hinter sich haben.

Bei allem, was wir hier beibringen, darf nicht vergessen werden, daß es uns nur darauf ankommt, auf die Vielseitigkeit

des Stofflichen hinzuweisen, das der Talmudunterricht bietet, daß hier eine große Fülle von Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen vermittelt wird, die für das spätere Leben von großem Werte sind. Es fällt uns nicht ein, in diesem Unterricht ein ideales, ja nur ein zureichendes Hilfsmittel für die Beibringung auch nur der elementaren Kenntnisse etwa in Rechnen, Geographie und Geschichte zu sehen. Wir haben in unserem vorigen Aufsatz bereits darauf verwiesen, daß diese Kenntnisse in den reformierten Chedarim unbedingt vermittelt werden müssen und können. Es soll immer nur das eine betont werden, daß der Talmudjünger — wenn auch nicht nach den Prinzipien der Pädagogik — in der „Erziehungsschule", die er besucht, in sehr viele Dinge eingeweiht wird, die unsere westeuropäische Jugend nur in mehr systematischer Ordnung kennen lernt.

III

Aber ganz anders wird das Bild, wenn wir an jene Grundideen denken, die als die beherrschenden für die oben geschilderte „Erziehungsschule" anzusehen wären, an die des Rechts, der Ethik und der Religion.

Der letzte Beweis, daß unsere Schulen „Lernschulen" und nicht „Erziehungsschulen" sind, ist aus dem Umstand zu erbringen, daß diese drei großen Gebiete, gar nicht oder nur dürftig behandelt werden. Und doch sind sie es, die den Menschen erst befähigen, gerecht zu sein und gut zu handeln und Gerechtigkeit und Güte mit jener Hingabe zu betätigen, die aus dem Bewußtsein quillt, ein Diener Gottes auf Erden zu sein.

1. Das Gefühl für Gerechtigkeit zu wecken und zu vertiefen, ist die wichtigste Grundlage für eine Erziehung, die Menschen bilden will. Es ist nun eine törichte Annahme, daß ein solches Gefühl durch Mahnungen allgemeiner Natur, durch die Lektüre von Erzählungen u. ä. in genügender Stärke ausgebildet werden könnte. Was im Menschen später wirksam werden soll, fliegt Keinem an, sondern muß mühselig verarbeitet werden. Man

lernt nichts „spielend“. So kann auch nur der gerecht sein, der das „Recht“ kennt. Gleichgültig, ob das deutsche, das römische oder das talmudische. Auch darauf kommt es natürlich an, daß er die Paragraphen kennt, aber er muß Rechtsfragen erörtert, Rechtsprobleme durchdacht, Rechtskonflikte gelöst haben. Er muß in langwieriger Arbeit sich bewußt werden, wieviel Fußangeln in manchem schlichten Gesetzesparagraphen liegen, wie oft das wirkliche Leben Fälle herbeiführt, die einen Turm von Schwierigkeiten häufen, wie ein scheinbar ganz klarer Fall dadurch, daß zwei Rechtsgrundsätze hineinspielen, zu einer verwickelten Rechtssache wird. Er lernt, daß man da nicht der ersten Regung, einer allgemeinen Stimmung, einer blinden Eingebung folgen darf, daß man wägen und prüfen muß, daß in einer Streitsache sehr oft beide Parteien zunächst im Rechte sind, daß häufig nur ein einziges Moment den Ausschlag gibt, kurz daß es schwer ist, gerecht zu sein. Und er wird dazu erzogen, auch in seinen eigenen Angelegenheiten „zu wägen auf der Wage der Gerechtigkeit,“ mißtrauisch zu werden, wenn Habsucht, Neid und Ehrgeiz ihm vorspiegeln, daß er ein Recht hat, sich den materiellen und ideellen Besitz des Mitmenschen anzueignen. Unnötig hervorzuheben, daß es auserwählte Menschen gibt, die ein natürliches Rechtsbewußtsein haben, ein Rechtsbewußtsein, das sie befähigt, instinktiv in allen Konflikten das Rechte zu finden. Ebenso unnötig hervorzuheben, daß es viele verknöcherte Juristen gibt, die, weil sie nur in Paragraphen und nur an die schematische Behandlung der Rechtsfragen denken, in ihrer Übertreibung des Rechtsgedankens oft eine Entscheidung von sachlich größtem Unrecht fällen. Die Laiengerichte sollen da für den Ausgleich sorgen. Aber nur wer sachlich völlig ununterrichtet ist oder der unentwegte Demokrat glaubt, daß der Kampf der Juristen gegen die Laiengerichte aus überheblichem Standesgeist geboren ist. Nein, die Laiengerichte sind im Urteilen oft ungerecht, weil die Schöffen und Geschworenen ihr Gerechtigkeitsgefühl sich nicht durch schulgemäße Vertiefung in Rechtsfragen erarbeitet haben.

Der Talmud behandelt nun zu einem großen Teil Rechtsfragen. Für das Studium in den Lehranstalten kommen diese sogar zum überwiegenden Teile in Betracht[1]). Das Strafrecht wird, weil heute nicht in Anwendung, wenig erörtert. Das Zivilrecht aber in allen seinen Ausstrahlungen. Man kann wohl sagen, daß es kaum eine Frage des „bürgerlichen Gesetzbuches" gibt, die nicht hier in irgendeiner Form angeschnitten oder wenigstens gestreift wird. Aber das talmudische Recht hat noch eine besondere Eigenart, die, wenn man so sagen darf, die Vorzüge des Studiums des römischen und des deutschen bürgerlichen Rechts vereinigt. Einerseits sind die Rechtsgesetze durch Bibel und Talmud in ihren Grundzügen festgelegt. Anderseits war das Zivilrecht bei den Juden in Mittelalter und Neuzeit, ja ist im Ostjudentum noch heutzutage, in lebendiger Entwickelung. Die mannigfachen Beziehungen, welche die Juden in aller Herren Länder unter sich und mit der Umgebung in Handel und Gewerbe verband, brachten es mit sich, daß immer neue Rechtsfragen zur Erörterung kamen. Diese mußten aber in die allgemeinen Rechtsanschauungen eingeordnet und mit den Grundgedanken der biblisch-talmudischen Rechtsgesetze in Einklang gebracht werden. Das führte dazu, daß man diesen Grundgedanken bis in die feinsten Verästelungen nachging, jene alten Rechtsgesetze immer und immer wieder durchforschte und der Talmudjünger den geistigen Gewinn davontrug, den eine wissenschaftliche Vertiefung in die alten für alle Zeiten gleich bleibenden Rechtsprobleme mit sich bringt. Vor nutzloser scholastischer Geistesarbeit und der Gefahr spitzfindiger Übertreibung war er aber dadurch geschützt, daß das Leben ununterbrochen seine vielseitigen Anforderungen stellte, die mannigfach verschlungenen Interessen tagtäglich eine praktische Entscheidung heischten.

Wo Rechtsstudien sind, da ist auch Haarspalterei. Daß solche im Talmud vorkommt, kann nur der Unwissende leugnen. Im Talmud wird nur, wenn man so sagen darf, der steno-

---

[1]) Vgl. J. Weinberg „Die Jeschiwoth in Rußland" Jeschurun III S. 116.

graphische Bericht über die Diskussion gegeben. Und da ist manches unterlaufen, was in der Diskussion nur hingeworfen wurde. Aber der Talmud selbst läßt uns darüber nicht im Zweifel, daß manche Frage „hergeholt" und manche Antwort „gequält" ist und er erzählt uns auch, daß Einer, der es zu arg getrieben, darum aus dem Lehrhaus entfernt wurde[1]). Aber im allgemeinen werden da die Probleme und Fälle nach den Gesetzen strengster Logik erörtert. Nicht eben nach den Methoden der heutigen rechtswissenschaftlichen Forschungen. Ein moderner Jurist, der sich die Mühe geben wollte, den Talmud zu studieren, würde zuerst verständnislos einer Methode gegenüberstehen, die zumeist nur Fälle behandelt und Einzelgesetze, ohne vorher im Zusammenhang den Begriff des in Anwendung kommenden Rechtsprinzips zu definieren und zu zergliedern. Aber wenn er die Behandlung dieser Fälle läse und einer Diskussion von Talmudbeflissenen über einen solchen Fall beiwohnte oder gar dem Vortrag eines großen Talmudlehrers zu folgen vermöchte, so würde er über die logische Schärfe der Beweisführung, die vom Standpunkte des Juristen ausgezeichnete Behandlung des Falles staunen. Im übrigen: fast jeder große deutsche Rechtslehrer weiß, daß die Talmudjuden seine befähigsten Hörer sind.

Wir haben bisher nur von der formalen Bedeutung des Talmudunterrichts gesprochen, daß das Studium des Rechts hier zur Rechtlichkeit erzieht. Das ist das, worauf es bei einer „Erziehungsschule" vor allem ankommt. Aber das Recht selbst, das im Talmud behandelt wird, könnte auf einer niedrigen Stufe stehen. So waren die Rechtsgesetze im Altertum, im Mittelalter, ja bis auf die neueste Zeit manchmal von verletzender Härte und die Prozeßordnung und der Strafvollzug von großer Roheit. Wir erinnern an die Stellung der Sklaven im römischen Recht, an die Hexenprozesse noch in der Neuzeit, an die Hinrichtungsarten und die Anwendung der Folter bis an die Schwelle des vorigen Jahrhunderts. Das Recht beschäftigt sich mit der Interpretation und der Anwendung der

[1]) Baba Bathra 32 b.

Gesetze, und diese sind wieder nichts anderes als der Niederschlag der ethischen Anschauungen eines Volkes. Wie Leben und Eigentum des Einzelnen vor einem unberechtigten Eingriff zu wahren, wie weit der wirtschaftlich Schwache vor dem Starken zu schützen ist, welche Ansprüche ein jeder an den Gütern der Allgemeinheit, und welche Pflichten er der Allgemeinheit gegenüber hat, das ist mit dem Fortschritt der Kultur in immer vollkommenerem Maße den Völkern zum Bewußtsein gekommen, und die Gesetzgebung und damit das Recht versucht es, die neuen Theorien zu verwirklichen. Wir wollen — und können auch in dem Rahmen dieses Aufsatzes — weder Panegyriker noch Apologeten aller Einzelbestimmungen des talmudischen Rechts sein. Wir verweisen da auf die einschlägige Literatur. Das steht aber jedem Kenner fest, daß neben manchem Befremdlichen im talmudischen Recht eine große Zahl von Forderungen der modernen Rechtsanschauung erfüllt sind. Begriffe, die erst die neueste Zeit geprägt hat, wie der „unlautere Wettbewerb“, „der Verstoß gegen die gute Sitte“ [1]) haben dort ihre Stelle gefunden, und die Forderung, die vor wenigen Jahrzehnten in dem großen Bergarbeiterstreik (gelegentlich der „Kaiserdeputation“) aufgestellt wurde, die Zeit der Ein- und Ausfahrt zusammen mit den eigentlichen Arbeitsstunden zu entlohnen, sehen wir hier schon vor zwei Jahrtausenden erörtert und z. T. erfüllt [2]).

2. Das Recht ist begrifflich schwer von der Ethik zu trennen. Zum mindesten fällt ein großer Teil der angewandten Ethik in die Sphäre des Rechts. Dieser Teil hat zum Inhalt die Forderung: „Du darfst deinem Mitmenschen kein Unrecht tun.“ Das Ideal einer Gesetzgebung wäre, daß jeder der dem Nächsten Unrecht tut, belangt werden könnte, daß es auch dem Geriebensten unmöglich gemacht würde, „durch die Maschen des Gesetzes zu schlüpfen“. Die begriffliche Scheidung zwischen Recht und Sittlichkeit hat nun den Nach-

[1]) Baba Mezia 60a.

[2]) Baba Mezia 83b.

teil, daß das gezeichnete Ideal gewissermaßen auch theoretisch verworfen wird. Der Talmud kennt aber die Unterscheidung zwischen Recht und Sittlichkeit nicht, jedenfalls nicht, soweit es sich um eine Schädigung des Nächsten handelt. Es hängt das damit zusammen, daß in ihm — wie übrigens schon in der Bibel — Recht und Sittlichkeit beide Bestandteile des Religionsgesetzes sind. Das Religionsgesetz stellt fest, was sittlich ist. Was aber sittlich ist, wird, insofern es sich um Leben und Gut des Mitmenschen handelt, eben dadurch zu einem Bestandteil des Rechts. Daß damit nicht eine Entwertung des Sittlichen gegeben ist, wie das oft von nichtjüdischer Seite behauptet worden ist, das soll weiter unten nachgewiesen werden. Hier sei nur zunächst auf die Tatsache hingewiesen.

Damit ist aber für unsere „Erziehungsschule“ ein unabsehbar großes Feld der Betätigung erobert. Jetzt erst kann der Moralunterricht in zahllosen Stunden und viele Jahre hindurch mit Erfolg erteilt werden. Wo einmal in neuerer Zeit versucht wurde, die Moral zum Unterrichtsgegenstand zu machen, in Frankreich, in Amerika usf., da hat er nur ein kümmerliches Dasein gefristet, und die Bemühungen der größten Pädagogen haben es nicht fertig gebracht, für die Selbstverständlichkeiten, die eben die Moral in ihren allgemeinen Umrissen enthält, das genügende Pensenmaterial zu schaffen. Die Ethik wird aber für die „Erziehungsschule“ immer das wichtigste Fach bleiben. Doch man versuche für sie einen Lehrplan aufzustellen, der sich über zwölf Jahre erstreckt! Im Talmud ist aber ein großer Teil dessen, was unter die angewandte Ethik fällt, die soziale Betätigung u. a. ein Rechtsfall, es wird mit allem Aufwand von Scharfsinn, nach allen Regeln der talmudischen Diskussion erörtert. Ein einziger Satz bietet für viele Wochen geistige Beschäftigung. So werden diese Wahrheiten zum unverlierbaren Besitz, wenn auch die Art und Weise, wie man zu ihnen gelangt, längst aus dem Gedächtnis geschwunden ist. Der außerordentliche reiche Schatz an ethischen Lehren, der jedem Talmudbeflissenen zu Gebote steht, erklärt sich nur aus diesem Umstand, daß diese Lehren so oft

in der Diskussion zur Sprache kommen, daß sie in der geistig-gymnastischen Übung so unzählige Male verwandt wurden. Denn ein Auswendiglernen von Sprüchen ist völlig unbekannt.

Immer wieder sehen wir uns freilich vor der Schwierigkeit, dem des Talmuds Unkundigen nun ein rechtes Bild zu geben von der Eigenart dieser Verschlingung von Recht und Ethik. Denn auch das Andere tritt ein: Das Recht wird vom Gesichtspunkt der Ethik behandelt. Es werden aus einer allgemeinen Rechtsbestimmung ethische Forderungen abgeleitet, dadurch aber nicht nur das Recht, *sondern auch die Ethik erweitert.* Und zwar in einem doppelten Sinne *extensiv* und *intensiv.* Ein Beispiel mag das erläutern. Lazarus hat in seiner „Ethik des Judentums“ (Band I, S. 289—310) an dem biblischen Verbot „der Übervorteilung“ לא תונו gezeigt, welchen Anteil die geistige Arbeit des Talmuds an der Erläuterung und Fortbildung des biblischen Sittengesetzes hat. Alle möglichen Formen einer widerrechtlichen Ausbeutung der Unkenntnis oder der ungenügenden Sachkenntnis des Mitmenschen werden aus diesem Verbot abgeleitet. Aber nicht nur das Verbot der Schädigung an Geld und Gut, sondern auch das der Verletzung der Ehre des Nächsten soll nach der Meinung der Weisen hier ausgesprochen sein. Bis zu welchen feinen Nüancen hier die ethischen Forderungen gelangen, mag der, dem auch die Lektüre der Talmudübersetzungen Schwierigkeit macht, bei Lazarus nachlesen. Ergänzend möchten wir noch auf das Folgende verweisen. Es ist ein selbstverständliches und in allen Moralbüchern erörtertes Sittengebot, den Nebenmenschen nicht zu kränken. Der Talmud bringt aber als ein Verbot, das unter das biblische „der Übervorteilung“ fällt: Man dürfe Einem nicht die Sünden der Eltern vorhalten. Kränkung und Beschimpfung ist immer verpönt, aber der Angegriffene kann sich wehren und mit einer Beschimpfung erwidern. Aber man soll den Andern nicht *übervorteilen.* Wie man den Käufer, der durch mangelnde Warenkenntnis wehrlos ist, nicht übervorteilen darf, so darf man auch einem Menschen gegenüber, der in seiner oder in der Vergangenheit

seiner Vorfahren eine schwache Seite hat, und sich deshalb nicht wehren kann, sich dieses Vorteils nicht bedienen. Darum gilt als ein besonders schweres Vergehen, wodurch man sich die künftige Seligkeit verscherzt, המלבין פני חברו ברבים wenn man durch eine öffentliche Beschimpfung jemanden *erbleichen* läßt. Wenn einer durch eine Beleidigung den Anderen in Erregung versetzt und er *zorngerötet* je nach seiner Art schweigt oder erwidert, so ist das nicht so verwerflich, wie wenn er dem Anderen Dinge vorhält, auf die er nicht erwidern kann, sodaß sein Herzschlag stockt und man ihm das Blut aus den Wangen treibt. Wir wissen nicht, ob irgendwo in einem nichtjüdischen Lehrbuch der Ethik diese feine Unterscheidung gemacht wird. Die jüdische Ethik ist hier jedenfalls durch die Ableitung dieser Bestimmung aus der Rechtsnorm des Verbots der „Übervorteilung" *extensiv* erweitert. Aber auch *intensiv*, denn indem das Vergehen gegen die Sittlichkeit aus dem *biblischen* Verbot der „Übervorteilung" abgeleitet wird, hat derjenige, der sich einer solchen Kränkung schuldig macht, das pentateuchische Gesetz לא תונו übertreten, er steht auf der gleichen Stufe, wie der, der sich im Geschäftsleben einen widerrechtlichen Vorteil verschafft, er ist ebenso minderwertig wie der *Betrüger*.

Der Verfasser der „Ethik des Judentums" Lazarus war ein *Führer* des *liberalen* Judentums, er hat Jahrzehnte hindurch das Talmudjudentum, das im Ostjudentum und im traditionell-gesetzestreuen Judentum Westeuropas seine Vertreter gefunden, scharf bekämpft. Aber am Schlusse der erwähnten Anmerkung findet Lazarus für die geistige Arbeit des Talmuds an der Fortbildung der Ethik Worte von dithyrambischem Schwung. Sie mögen hier folgen, denn wir wüßten nicht, wie wir es wahrer und schöner sagen könnten:

„Blicken wir auf den ganzen Inhalt dieser Anmerkung zurück, so sehen wir, welch eine vielseitige und vieldeutige Anwendung die beiden Wörtchen „lo tonu" auf einen weitgespannten Kreis von Lebensformen und menschlichen Beziehungen gefunden, welch einem reichen Schatz an Rechtssätzen und

moralischen Vorschriften sie zur Quelle geworden. Das ist der Ertrag der geistigen Arbeit, welche mit der Sammlung des Talmuds (etwa um das Jahr 500) ihren ersten Abschluß gefunden. Hier also haben wir ein Beispiel, wie die beiden biblischen Wörtchen für die gesetzgebende und moralbildende Tätigkeit des Rabbinen zu einem „Senfkorn" geworden, dem eine mächtige Pflanze entsprossen ist. Und später, in den fast anderthalb Jahrtausenden seit dem Abschluß des Talmuds, hat die geistige Arbeit fast niemals geruht; eine sehr beträchtliche Literatur ist entstanden, um nunmehr die Bibel und den Talmud zu erklären, jede Wahrheit festzustellen, jeden Begriff zu erläutern, jede Lehre fortzubilden".

„Das, was schon das mosaische Gesetz den Richtern für jeden einzelnen Rechtsfall mit einem verehrungswürdigen Nachdruck ans Herz gelegt hat, nämlich: „Du sollst forschen, untersuchen und fragen, — sehr genau!" — das haben die Rabbinen jedem Rechtssatz, jeder Lehre zuteil werden lassen. Ja, die Thora, die heilige Schrift, sie ist immer und von Haus aus die heilige gewesen, aber durch die geistige Vertiefung der Rabbinen, durch die höchste geistige Anspannung und unermüdliche Anstrengung von mehr als zwei Jahrtausenden ist sie immer mehr die heilige geworden. Darum hat die Welt ihres Gleichen nicht".

So spricht der Philosoph von Weltruf, der Begründer der Disziplin der Völkerpsychologie, der berühmte Verfasser des „Lebens der Seele", der Lehrer Kaiser Friedrichs. Und mag der Nichtjude, der sich über den Talmud orientieren will, von diesen begeisterten Worten noch soviel der Liebe des Autors für sein Thema, der Zuneigung für seine Glaubensgemeinschaft auf Rechnung setzen, soviel wissenschaftlichen Kredit wird er einem bewährten und anerkannten Gelehrten einräumen, daß seine Ausführungen doch in beschränktem Maße objektive Gültigkeit haben. Aber es bedarf ja gar nicht der begeisterten Worte. Lazarus großes zweibändiges Werk „Die Ethik des Judentums" selbst ist der beste Beweis, welche Fülle ethischer Lehrsätze im Talmud zur Behandlung kommt.

Mag an der systematischen Gliederung noch soviel subjektive Zutat sein, mag Lazarus in die talmudischen Sätze noch so viel hineingelegt haben, was geistiges Gut der modernen Zeit ist, es bleibt noch so unendlich viel an ethischem Material von Originalität und Bedeutung übrig, daß die erzieherische Bedeutung des Talmudstudiums für die „Versittlichung" des Menschen über jeden Zweifel erhaben ist.

So dürfen wir mit Recht jene „Einheitsschule" des Ostjudentums als eine ganz einzigartige Institution bezeichnen. Nirgends sonst ist der Versuch gemacht, mit einem solchen Aufwand von Zeit und Kraft den Unterricht in ethischen Problemen zu erteilen.

3. Video meliora proboque peiora et sequor. Das Wissen des Guten verbürgt nicht das gute Handeln. Die „Erziehungsschule" wird daher in weit höherem Maße noch als die „Lernschule" auf den Willen zu wirken suchen. Der Intellekt vermag aber bekanntlich nicht den Willen unmittelbar zu bestimmen. Er bedient sich dabei des Gefühls. Motiv für die Willensrichtung kann niemals eine Vorstellung an sich sein, sondern nur ein starkes Gefühl.

Das staatliche Unterrichtswesen bei uns zu Lande ist darauf gerichtet, den Willen mannigfach zu bestimmen. Es will die anvertraute Jugend zu pflichtgetreuen Staatsbürgern, zu todesmutigen Vaterlandsverteidigern erziehen, aber ebenso zu guten Menschen, welche die Tugend der Demut, der Selbstentsagung u. a. üben sollen. Demgemäß sucht es verschieden auf das Gefühl der Jugend zu wirken, in den Unterrichtsfächern Geschichte und Deutsch das Nationalgefühl auszubilden, in „Religion" all die Gefühle, welche den Christenmenschen beseelen sollen. Nach dem Paulusworte von dem tönernen Erz und der klingenden Schelle müßte es Aufgabe der christlichen Erziehungsschule sein, zum alles beherrschenden Prinzip des Unterrichtssystems die christliche Liebe zu machen und alle Mittel müßten darauf verwandt werden, dies Gefühl immer wieder von neuem zu wecken, durch Lektüre,

durch praktische Anwendung zu steigern und es zu einer überragenden Macht im Gefühlsleben der Jugend zu machen, damit im künftigen Leben und Wirken der Wille von hier aus seine Richtung erhält. Das ist bekanntlich nicht der Fall, nicht einmal in der Volksschule und noch weniger in den höheren Schulen. Das liegt nicht an dem inneren Widerspruch zwischen der „nationalen“ und der „christlichen“ Erziehung. Da wäre zur Not eine Brücke zu schlagen, gelingt es ja auch mitten im Kriege den berufenen Führern, hier einen Ausgleich zu schaffen. Es liegt ebensowenig an dem guten Willen der verantwortlichen Leitung, deren aufrichtiger und von sittlichem Ernst getragener Wunsch es ist, dem Volke die Religion zu erhalten. Es ist in der Natur der christlichen Religionsauffassung — wir denken da vor allem an den Protestantismus — gegeben. Wo die eigentlich religiöse Betätigung sich auf den Sonntagsgottesdienst beschränkt, wo sie sonst als rein individuelle Herzenssache gilt, da fehlt sozusagen das Erziehungs*objekt* und das Erziehungs*mittel* für eine über viele Jahre sich erstreckende intensive religiöse Erziehertätigkeit. Es liegt uns völlig fern, ein *Werturteil* über den christlichen Religionsunterricht abzugeben. Wir wissen ganz gut, daß er in den höheren Schulen oft von ausgezeichneten Lehrkräften und von großen Gesichtspunkten erteilt wird. Aber er ist auf wenige Stunden in der Woche beschränkt — zumeist nur zwei — und völlig undurchführbar — selbst wenn die Zeit zur Verfügung gestellt würde, — wäre schon aus Mangel an Stoff der Anspruch, daß der größte Teil der Stunden dem Religionsunterricht zugeteilt würde. Für die niederen Schulen kommt noch hinzu, daß das Erziehungs*objekt* versagen würde. Denn für die Gedanken über die letzten Aufgaben des Menschen und das Ziel der Menschheit ist jene Altersstufe nicht reif.

Anders in jener Talmudschule des Ostjudentums. Da wird genau genommen nur „Religionsunterricht“ erteilt. Denn der einzige Unterrichtsgegenstand ist die Thora, und was sie an Vorschriften des Rechts und der Ethik enthält, hat in dieser

Schule nur deshalb Bedeutung, weil es religiöse Vorschrift ist. Auf diese Vermischung von Recht, Ethik und Religion und ihre untrennbare Einheit haben auch neuere christliche Theologen oft hingewiesen und sie haben damit den Tadel verbunden, daß die Religion dadurch herabgezogen und entwürdigt wird. Hier ist nicht der Ort, die vielen Widerlegungen anzuführen, welche diese Behauptung gefunden. Wir halten jener Behauptung die andere entgegen, die jedem, der wirklich den Talmud kennt, als die richtige gelten muß, daß es gerade umgekehrt ist. Alle Forderungen des Rechts und der Ethik werden dadurch in eine höhere Sphäre gehoben, daß sie mit dem Nimbus des Göttlichen umkleidet sind. In Ehrfurcht tritt man an sie heran, weil Gott, der König, sie geboten. In Liebe und Herzensfreude werden sie vollführt, weil der himmlische Vater uns mit ihnen beglückt.

Einen sehr großen Raum nimmt freilich im Talmud die Behandlung jener Religionsgesetze ein, für deren erzieherische Bedeutung wir beim Nichtjuden und auch bei dem liberalen Juden nicht auf Verständnis rechnen können. Doch liegt die Schuld nicht in der Sache, sondern in der Unfähigkeit der Beurteiler, sich in den Geist des Talmudjudentums zu versetzen. Es handelt sich ja nicht um die Frage, ob diese Dinge objektiv geeignet sind zu jeder Zeit, in jedem Lande, an jedem Volksgenossen ihre erzieherische Wirkung zu üben. Aber man wird doch dem Talmudjuden nicht das Recht bestreiten wollen, Religionsgesetze, die in einer — auch nach konservativ-christlicher Auffassung — göttlichen Offenbarung gegeben wurden, als wertvoll genug anzusehen, um sich in ihren Sinn zu vertiefen, für alle möglichen Fälle ihrer Anwendung im Leben Bestimmungen zu treffen, sie mit demselben Eifer zu studieren, mit dem der moderne Forscher eine alte Inschrift eines längst verschollenen Volkes zu entziffern oder die Beschaffenheit einer der hunderttausend Arten von Lebewesen zu erfassen sucht.

Die Zehngebote z. B. werden von sehr vielen Nichtjuden mit Ehrfurcht genannt. Da heißt es (Ex. 20, 9f.): „Sechs Tage

darfst du arbeiten und all deine Arbeit verrichten. Aber der siebente Tag sei ein Ruhetag dem Ewigen, deinem Gotte! Da darfst du keinerlei Arbeit verrichten: weder du, noch dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Tier usw.“

Man bemerke wohl: Klipp und klar ist hier ausgesprochen: Auch das Tier darf keinerlei Arbeit verrichten. Nun kann man doch wahrlich nicht vom Talmudjuden verlangen, daß er auf Paulus, von dem er nichts weiß, oder auf die Ideen moderner christlich- oder jüdisch-liberaler Theologen, von denen er noch weniger ahnt, Rücksicht nehmen und nun gegen den ausdrücklichen Wortlaut der heiligen Schrift die Sabbatarbeit der Haustiere als völlig gleichgültig ansehen sollte. Der Talmud hat nun über שביתת בהמה über die Sabbatruhe der Tiere sehr weit ausgesponnene Erörterungen und der Talmudbeflissene ist mit dem Talmud der Meinung, daß diese Erörterungen eine Beschäftigung mit einer religiösen Frage bedeuten, die für das Leben des Menschen sehr viel wichtiger ist als viele Dinge, die die Menschen sonst treiben. Es ist so unfaßbar, daß große Gelehrte, die im Abwägen ihrer Urteile streng geschult sind, und die Fähigkeit haben, sich in die Gedankengänge eines jeden Autors zu versetzen, jede Objektivität vermissen lassen, wenn es um die Behandlung des Religionsgesetzes im Talmud geht. Sie dürfen ihrerseits der Meinung sein, daß diese Offenbarung nicht göttlich ist, daß sie, wenn sie auch von Gott ausging, später durch eine andere Offenbarung abgelöst wurde, daß sie inhaltlich wertlos ist, weil sie sich auf Lebensbetätigungen erstreckt, die mit Religion nichts zu tun haben. Das alles mag ihre Meinung sein. Aber wer gibt ihnen das Recht, den Talmud nur deshalb lächerlich zu finden, weil er das, was von ihm als Gotteswort angesehen wird und angesehen werden muß, weil es in seinem Buche Gottes steht, mit solch hingebender Liebe nach allen Seiten durchforscht und ergründet. Der konservative Christ, dem auch das Alte Testament zur heiligen Schrift gehört, sollte sich sagen, daß jeder Schlag, den er hier

dem Talmud versetzt, auch den Pentateuch trifft. Und er sollte es nachfühlen können, wie den *Talmudjuden in seiner Art*, die heilige Schrift auszulegen und zu vertiefen, die gleiche Seligkeit überkommt, die *er* empfindet, wenn er in seinen *christlich*-religiösen Schriften sich vertieft.

Und nun denke man sich eine Schule, in welcher in jeder Unterrichtsstunde den Schüler das Bewußtsein beherrscht, daß es beim Lernen um die höchsten Interessen geht, um Sinn und Zweck seines Daseins, um Aufgabe und Ziel seines Lebens Natürlich ist das Gefühl nicht in jedem Augenblick von gleicher Stärke. Es wird während der Arbeit des logischen Denkens, des Suchens und Grübelns, des Streitens und Sichfindens zurückgedrängt. Aber immer lagert es unter der Schwelle des Bewußtseins und quillt in jedem Augenblick der Ruhe mit ursprünglicher Gewalt hervor. Das läßt sich nicht erzählen, das muß selbst erlebt sein. Es ist mehr als die Wonne, die den Entdecker, Erfinder und Forscher übermannt. Diese empfinden zumeist nur die Freude an dem Resultat *ihrer* Arbeit, die immer mit dem egoistischen Gefühl vermischt ist, daß sie ihrer Geisteskraft soviel verdanken. Beim Talmudlernen schwingt das *religiöse* Gefühl mit, daß das *Lernen* selber ein *Gottesdienst* und alle neuen Gedanken gefunden werden בס"ד mit *göttlicher* Hilfe.

IV.

Vielleicht ist es uns gelungen, — soweit das im Rahmen eines Aufsatzes gelingen kann — ein Bild davon zu geben, wie wenig berechtigt das Schlagwort vom Talmudismus ist, wie vielseitig Denken, Fühlen und Wollen des Talmudbeflissenen ausgebildet werden und wie sehr wir darum berechtigt sind, in der Talmudschule eine „Erziehungsschule" zu sehen, die auf die Harmonie von Verstandes- und Gemütsbildung ausgeht.

Wir können das Gesagte nicht besser zusammenfassen, als mit den Worten des greisen und verdienten Forschers der „Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden":

„Es wäre verfehlt, das altjüdische Erziehungs- und Bildungswesen deshalb, weil es nur von der Thora ausging und darin aufging, einseitig zu nennen. Allerdings war die Thora nur eines, aber was war den Juden dieses Eine? Ein Zauberwort, das alle Geheimnisse lüftete, ein Edelstein, in dessen unzähligen Facetten Zeitliches und Ewiges sich spiegelt. Deshalb blieb dem in der Thora sich Vertiefenden nichts fremd. Der Talmud, an sich einseitig, ist von einer Vielseitigkeit, in der kein anderes Sammelwerk früherer Zeit ihm gleichkommt. Aus diesem Gesichtspunkt erklärt sich die das Judentum der Diaspora kennzeichnende Tatsache, daß es scheinbar aus dem Bereich der Thora nicht heraustrat und dennoch ganz neue Gebiete des Wissens sich erschloß oder vielmehr der Thora anschloß. Ein kleines Reich hatte man dem Judentum genommen, ein größeres hatte es sich erobert . . . .

„In dieser Richtung verdienen besonders die ethischen Schriften Hervorhebung, die dem Mittelalter ihre Entstehung verdanken, vor allem das „Buch der Frommen", das eine Sammlung von Sittenlehren bildet, die hinsichtlich des Rechtsgefühls, des Freimuts, der Geistestiefe, der Menschenliebe, die darin Ausdruck finden, von ähnlichen, außerhalb des Judentums entstandenen Moralschriften nicht übertroffen, in manchen Punkten nicht einmal erreicht worden sind. Sie zeigen, daß es den Juden des Mittelalters nicht bloß um Geistesbildung, sondern auch um Herzensbildung der Jugend zu tun war"[1]).

Aber, so wird man fragen, wo bleiben die Resultate dieser Erziehungsschule? Entsprechen die Ostjuden wirklich dem Ideal, das Zöglinge einer solchen Schule verkörpern müßten? Sie entsprechen ihm nicht! Wie sehr wir im vorigen Aufsatz der allgemeinen Verurteilung des Charakters der Ostjuden entgegengetreten sind, so fern liegt es uns, sie in ihrer Gesamtheit oder auch nur in ihrer überwiegenden Mehrheit als

---

[1]) Moritz Güdemann: „Erziehung und Schule" im Sammelband „Soziale Ethik im Judentum" J. Kauffmann, Frankfurt a. M., 1914, S. 93 und 95.

Menschen hinstellen zu wollen, die Verstandes- und Gemütsbildung in sich harmonisch vereinen.

Aber die Schuld liegt hier nicht am Talmud. Wir bringen im vorliegenden Heft eine Skizze: „Die alte Zeit“. Hier werden von einem neuhebräischen Dichter, dem jede Tendenzmalerei fernliegt, Gestalten vorgeführt, wie sie die Talmudschule zu Hunderten, zu Tausenden erzogen. Wir müssen dem Leser die Lektüre dieser Skizze dringend ans Herz legen. Denn hier nimmt das, was bei uns durch den Versuch der Beweisführung von des Gedankens Blässe angekränkelt ist, durch des Künstlers Hand lebendige Gestalt an. Das sind die Menschen von vollendeter Geistes- und Herzensbildung, die die Harmonie ihrer Seelenkräfte der Talmudschule verdanken.

Daß die geschilderte Erziehung so oft versagt, ist vor allem in den politischen und sozialen Verhältnissen begründet. Wie sagt doch Heine im „Prinzessin Sabbath“? „Hund mit hündischen Gedanken“. Das mußte und muß der Jude den herrschenden Gewalten gegenüber und im Erwerbsleben sein, wollte er leben. „Auf dem Boden der Thora,“ sagt der christliche Gelehrte Herford[1]), „war Raum für ein hochentwickeltes Gemütsleben, eine reine Sittlichkeit, eine echte Frömmigkeit auch für warme Sympathie und hochherzige Güte, mit einem Worte für alle Tugenden, welche die menschliche Natur liebenswert machen.“ Aber diese Tugenden wurden den Ostjuden, wenn sie im Lehrhause erworben waren, so gründlich ausgeprügelt, bildlich und wörtlich genommen, daß der Edelsinn nur zu oft in die Brüche gehen mußte. Es ist ein schweres Unrecht, wenn die Herausgeber der Süddeutschen Monatshefte in dem Geleitwort, das sie dem Heft „Die Ostjuden“ mitgegeben haben[2]), dies Moment sol eicht nehmen. Kein

---

[1]) „Das pharisäische Judentum“, Gustav Engel, Leipzig 1913, S. 258.

[2]) Dessen Herausgabe an sich das Streben verrät, das Wesen der Ostjuden wahrheitsgemäß dem Unkundigen zu vermitteln. Wenn wir auch manches daran auszusetzen haben, so sei doch dies Heft (Februar 1916), das unsere Erörterungen in manchen Punkten zu ergänzen geeignet ist, warm empfohlen.

Kenner der Verhältnisse hat je behauptet, daß es nur der Aufhebung einiger Beschränkungen bedürfte, damit die Ostjuden „so strahlen, daß alle Nichtjuden in ihrem Glanze herumlaufen können". Aber befreit von der steten Furcht für ihr Leben, von der ununterbrochenen Sorge um das kümmerlichste tägliche Brot, von dem Zwang, alle Mittel anzuwenden, um nur das kläglichste Dasein fristen zu können, würden sie ihrer Bildung gemäß sich entsprechend entfalten und sich im Leben bewähren.

Zu den äußeren kommen noch innere Gründe, die für die ideale harmonische Bildung, welche das Talmudstudium an sich zur Folge haben müßte, ein Hindernis sind. Das Talmudstudium hat nämlich, wie jedes Unterrichtswesen, eine Geschichte und in den anderthalb Jahrtausenden, die seit dem Abschluß des Talmuds verflossen sind, ist es in den verschiedenen Ländern und in den verschiedenen Zeiten sehr verschieden getrieben worden. In dem erwähnten Buche von Güdemann[1]) mag man nachlesen, wie tiefgehend dieser Unterschied (selbst in dem gleichen Zeitalter) in zwei verschiedenen Ländern, in Spanien und Nordfrankreich gewesen und wie dieser Unterschied einerseits in der Kulturlage begründet war, andrerseits auf die ganze Denkart der Juden in entscheidendem Maße eine Rückwirkung übte. Im Ostjudentum der Neuzeit hat nun aus Gründen, die näher hier darzulegen unmöglich ist, das Talmudstudium die Richtung auf das rein Intellektuelle genommen. Die Entstehung des Chassidismus, der die Bedeutung der Gemütsbildung in den Vordergrund rückt, ist zu einem nicht geringen Teil als Reaktion gegen jene einseitige Verstandesbildung zu erklären. So wurde das Talmudstudium, das an sich geeignet ist, beide Seiten des Seelenlebens in gleicher Weise zu bilden, in zwei Teile gerissen, und wie das bei einer Spaltung zumeist die Folge ist, jede Gruppe überbot sich in der Verherrlichung ihres Anteils und entfernte sich dadurch immer mehr von der anderen.

Wir müssen den Leser noch einmal bemühen und ihn bitten, falls er diesen Vorgang in seiner rechten Bedeutung und

[1]) „Geschichte des Erziehungswesens usw." Band II, S. 40ff.

Tragweite erfassen will, den jüngst erschienenen Aufsatz von Rabb. J. Weinberg „Die Jeschiwoth in Rußland“ nachzulesen[1]). Er wird freilich aus diesem Aufsatz zugleich ersehen, wie sich allmählich nach der ersten Trennung und der Schärfe des Kampfes die Heilung vorbereitet. Wie durch den Gegner und den Gegensatz beeinflußt, zuerst „die Methode“ der allzu gymnastischen Geistesübung in die Bahn des soliden logischen Denkens einlenkt, wie dann die Bestrebungen einsetzen, im Lehrhause dem Moralunterricht einen besonders weiten Spielraum zu gewähren; wie aber die andere Seite, nicht minder entgegenkommend, die Abneigung gegen die Verstandesbildung immer mehr ablegt, dem Talmudstudium und seiner alten Methode sich nähert.

V.

Wir haben, um dem westeuropäischen Leser die Bedeutung des Talmudstudiums darzulegen, um das Verständnis durch den Vergleich mit modernen Institutionen zu erleichtern, von der „Einheits“- und „Erziehungsschule“ gesprochen. Aber selbst, wenn wir die Utopie der zu Anfang geschilderten westeuropäischen Einheitsschule uns verwirklicht denken, so würde das Talmudstudium, wie es jetzt innerhalb des Ostjudentums getrieben wird, der Forderung deshalb nicht gerecht werden, weil jeder profane Unterricht ausgeschaltet ist. Hier müßten unbedingt Reformen einsetzen, genau wie wir dies für die Chedarim gefordert haben. Keine „Erziehungsschule“ kann darauf verzichten, wenigstens in elementaren Dingen „Lernschule“ zu sein. Keine romantische Schwärmerei für die Vergangenheit, keine Ehrfurcht für das Bestehende kann uns hindern, einen Zustand als unhaltbar anzusehen, der dahin geführt hat, daß die „Großen in Israel“ innerhalb des Ostjudentums nicht befähigt sind, mit den weltlichen Mächten zu verkehren und ihre Sache selbst zu vertreten. Was in der jüdischen Geschichte zu allen Zeiten verwirklicht wurde[2]), ohne daß die Thorakenntnis darunter Schaden litt, das muß auch heute möglich sein. Der Vf. des erwähnten

---

[1]) Jeschurun III. Jahrgang, Heft 1 und 2.

[2]) Man vgl. das obenerwähnte Werk von M. Güdemann a. a. O.

Aufsatzes erzählt uns, daß die Jeschiwothjünger von heute nicht weltfremd, sondern über alle Bewegungen aus der neuhebräischen Literatur unterrichtet sind. Um so schlimmer! Wenn sie die Zeit, die sie darauf verwandt, dazu benutzt hätten, um nach geordneten pädagogischen Grundsätzen sich Kenntnisse der Geometrie und Algebra, der Geschichte und Geographie usw. anzueignen, eine anerkannte Kultursprache — bis jetzt ist das Jüdisch-Deutsche nun einmal eine solche nicht — fehlerlos zu sprechen und zu schreiben, dann hätten sie in Verbindung mit dem gewaltigen Bildungsstoff, der ihnen aus dem Talmudstudium zugeflossen, mit jedem „Gebildeten" wetteifern können, sie wären jederzeit imstande, sich in eine fremde Materie hineinzuarbeiten, sie könnten sich von der rechten Stelle beraten lassen, ihre eigene Meinung abgeben, kurz so wirken, wie die geistigen Führer Israels in allen Perioden der jüdischen Geschichte es getan[2]). Wir lassen es uns nicht einreden, daß der Geist des Judentums immer tiefer gesunken und die Vereinigung profunden Talmudwissens mit elementarer profaner Bildung, auf die etwa zwei Stunden den Tag verwandt wird, unmöglich ist. Auch jetzt bleibt der Unbefähigte zurück, und der Begabte wird auch dies Hindernis zu nehmen wissen.

Wie für die Chedarim, so sind auch für den Jeschiwoth diese Reformen innerhalb des überlieferungstreuen Judentums im Osten selbst gefordert und zum Teil verwirklicht worden. Die Idee hat also Wurzel geschlagen und der Anfang zu ihrer Ausführung ist gemacht. Nachdem durch den Krieg die Verhältnisse eine so katastrophale Umwandlung erfahren, wird es bei der Neuorganisation, die jetzt und nach dem Kriege überall wird einsetzen müssen, ein Leichtes sein, die Reformen einzuführen.

Aber was geht dies alles Deutschland und die deutsche Verwaltung im besetzten Gebiete an? Wir meinten, es müßte von Wichtigkeit sein, sie über das Bildungsideal zu unter-

---

[2]) Es bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Erklärung, daß es an solchen Männern auch heute im Ostjudentum nicht völlig fehlt.

richten, das dem Ostjuden vorschwebt. Denn in ihm spricht sich Wesen und Charakter eines Volkes am sichersten aus. Wir haben nun nicht gefunden, daß die zahlreichen Veröffentlichungen, welche die Ostjudenfrage bisher hervorgerufen, auf diesem wichtigen Punkt mit genügender Ausführlichkeit und vor allem im eigentlichen Geiste des Ostjudentums eingegangen wären. Auch das oben erwähnte Februarheft der „Süddeutschen Monatshefte“, das doch ein Bild von allen materiellen und geistigen Triebkräften im Ostjudentum zu geben sich bemüht, versagt hier[1]). Gerade, weil die äußere Form, in der die Ostjuden dem deutschen Beobachter entgegentreten, was Körper und Geist betrifft, wenig Gewinnendes an sich hat, ist es von Wichtigkeit, ihm einen Einblick in das innere Seelenleben zu geben. So Treffendes nun Nachum Goldmann in dem erwähnten Heft „Zur Psychologie der Ostjuden“ bemerkt, ganz ausgezeichnet ist, z. B. die Erklärung für das oft mangelnde Ehrempfinden der Ostjuden im Verkehr mit den Nichtjuden, so sehr bedarf es der Ergänzung und der Berichtigung. Aus diesem Aufsatz wie aus den anderen gewinnt man nicht den Eindruck, was alles der Talmud und sein Studium als Bildungsideal und Bildungsmittel für den Juden bedeutet.

Der praktische Zweck dieser unserer Ausführungen ist aber vor allem, die verantwortlichen Stellen mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß auch für das höhere Schulwesen, wie es sich das Ostjudentum in seinem privaten und organisierten Talmudunterricht geschaffen hat, das Leitwort sein muß: Reform und nicht Revolution. Deutsche Ordnung und deutsche Organisation stellen Kräfte dar, die, so paradox das klingt,

---

[1]) In Betracht kommen hier nur die beiden Aufsätze von Lazarus Abramson „Der ostjüdische Rabbiner“ und „Ehe, Scheidung und Totenkultus“. Sie können schon deshalb, weil sie einen zu kleinen Ausschnitt behandeln, naturgemäß kein rechtes Bild geben. Sehr bedauerlich ist es, daß wir in solchen Aufsätzen, für die doch wirklich Kundige in genügender Zahl zur Verfügung standen, groben Schnitzern begegnen. Der schlimmste ist wohl, daß auf Seite 797 mitgeteilt wird: ein Kohen (Aronit) dürfe keine Ehe mit einer Witwe eingehen.

mit elementarer Gewalt sich durchsetzen. Große Umwälzungen werden sich im Seelenleben der Ostjuden vollziehen. Daß diese Umwälzungen jenes Seelenleben nicht in ungeheure Gärung bringen, durch die alles Wertvolle und Keimkräftige zerstört wird, dafür ist die tunliche Erhaltung des Talmudstudiums in den alten Formen eine wesentliche Vorbedingung. Auch aus einem äußeren Grunde. Die Millionen der Ostjuden sehen nun einmal — bis auf den Bruchteil, welcher den Sozialdemokraten, den Assimilanten und den Zionisten sich angeschlossen hat, in den Rabbinern ihre geistigen Führer. Eine jede Erziehung zum Staatsgedanken, zur inneren Aneignung des Pflichtbewußtseins gegenüber den Staatsgesetzen und den staatlichen Anordnungen kann ihnen nur auf dem Umwege durch diese Führer vermittelt werden. Ihre Autorität kann unmöglich durch eine andere abgelöst werden, ohne daß eine völlige seelische Anarchie einreißt. Die Autorität genießen aber die Rabbiner nur kraft ihres Wissens und ihres frommen Lebenswandels. Und Wissen und Frömmigkeit ist wiederum für den Ostjuden nur auf Grund der intensivsten Beschäftigung mit dem Talmud zu erlangen. Weil er selbst ein „Wissender“ und „Frommer“ in diesem Sinne ist, wird er sich *nur dieser* Autorität, aber dieser Autorität *immer* beugen.

* * *

Von Deutschland und der Ostjudenfrage wollten wir handeln und vom Cheder und der Talmudschule haben wir gesprochen. Wir haben es freilich immer wieder unterstrichen, daß wir nur eine Seite des Problems herausheben, daß wir nur das Bildungsproblem behandeln wollten. Aber warum sollten wir es leugnen, daß wir einseitig sind, daß sich uns als die wichtigste und entscheidendste immer die eine Seite des Problems herausstellt? Wer die weltgeschichtliche Bedeutung und Aufgabe des Judentums als eine *religiöse* ansieht, der wird auch an dem Wendepunkt der Geschichte Israels, den wir heute erleben, sich zuerst die Frage vorlegen, wie wird die Religion

des Judentums aus dieser Katastrophe hervorgehen. Mit dem Hinaustritt der Juden aus dem Ghetto beginnt — das ist schon oft hervorgehoben worden — für die Geschichte des Judentums ein Wandel von gleicher Bedeutung, wie ihn das erste Jahrhundert nach der Zerstörung des zweiten Tempels gezeitigt hat. Jetzt sind Millionen von Juden in Gefahr, das Vaterland zu verlieren, das ihnen Jahrtausende hindurch Schirm und Schutz war, sie vor körperlichem Untergang und seelischer Zerrüttung bewahrt hat, die Thora „die unser Leben ist und die Dauer unserer Tage verbürgt“. Wie einst Rabbi Jochanan ben Sakkai um das Lehrhaus in Jabne, so bittet das thoratreue Judentum jetzt um die Fortdauer der Lehrhäuser. Und was der Todfeind Judas nicht verweigerte, das wird die Macht, die als Retter und Befreier der Unterdrückten eingezogen ist, nicht versagen. J. W.

Max Brod's Roman „Tycho Brahes Weg zu Gott“.

Von Oberlehrer Dr. A. Blau, Hamburg[1]).

Meyrinks Roman „Der Golem“ gab uns in der letzten Nummer dieser Zeitschrift Veranlassung zu einer schroffen, das Werk im ganzen ablehnenden Kritik.

Ungleich wertvoller erscheint uns ein anderer Prager Roman, Max Brods: „Tycho Brahes Weg zu Gott“[2]), ein Werk, das trotz seines historischen Hintergrundes lebendige Gegenwart widerspiegelt. Auch hier ist Prag oder die Nähe Prags der Schauplatz der Handlung, doch ist der Ort für die Handlung ziemlich be-

---

[1]) Versehentlich ist im letzten Aufsatz über Meyrinks Roman „Der Golem“ der Name des Verfassers weggeblieben, was zum Verständnis dieses Aufsatzes hiermit nachgetragen sei.

[2]) Max Brod, „Tycho Brahes Weg zu Gott“. Kurt Wolff, Verlag, Leipzig 1916.

deutungslos, auch nimmt die äußere Handlung und die Milieuschilderung einen ziemlich geringen Raum ein. Es ist ein Ideenroman, der Verfasser stellt sich ein religiöses Problem. Nicht etwa das Suchen nach dem „Reich“, nicht Jenseitshoffnungen wie in Hauptmanns „Emanuel Quint“ erfüllen das Buch. Es ist vielmehr eine Art Faust oder Koheleth in Romanform. Schon die Wahl des Helden ist glücklich und neuartig. Den berühmten Astronomen und Astrologen Tycho de Brahe (gestorben 1601), den Günstling König Friedrich II. von Dänemark und Kaiser Rudolfs II., den Zeitgenossen und Bekannten des Hohen Rabbi Löb in Prag, beschäftigt auch die ewige Frage der Theodicee: צדיק ורע לו רשע וטוב לו, die Frage nach dem Ursprung und der Berechtigung des Übels in der Welt. Ist die Summe des Übels größer im Leben als die des Glücks? Gibt es überhaupt ein Glück? Wo bleibt Gottes Allgüte in diesem Erdenjammer von Unzulänglichkeiten? — Tycho hat wie Koheleth eine glänzende Laufbahn hinter sich, mit Königen und Fürsten verkehrte er wie mit seinesgleichen, er führt einen fürstlichen Hofhalt, zuerst auf der Insel Hwen in Dänemark, dann im Schlosse Benatek bei Prag, das ihm der Kaiser für seine Planetenforschungen überlassen hat, von bewundernden Jüngern und Freunden umgeben, die Welt hallt wider vom Klange seines Namens, schon hat er die Mittagshöhe seines Lebens und seines Ruhmes erreicht; — und doch, dieser Mensch ist nicht glücklich, heimlich verzehrt er sich in Zweifeln um den Bestand seines Glücks, fühlt sich als Opfer eines zu erwartenden tückischen Schicksals. Immer wieder zieht er, eine Art ruheloser Ahasver, von Ort zu Ort, Fürsten und Gönner wechselnd, schon bröckelt sein Ruhm, schon sind Neider und Skribenten am Werk, sein geozentrisches System (erschienen 1585, nach Ptolemäus modifiziert) durch das heliozentrische kopernikanische zu ersetzen.

Aber noch ganz andere Qualen, weit hinaus über faustische Ursehnsucht nach höchster Erkenntnis, zerwühlen seine Brust. Er will die Gesetze und die Ordnung der Natur korrigieren, ein ewiger Frühling soll blühen, er will nicht nur Fruchtbäume,

sondern auch Laubbäume zum dauernden Grünen in großangelegten Treibhäusern bringen, seine ungebändigte Natur, sein Renaissancemenschentum will keine gottgewollten Schranken anerkennen[1]); aber ach! todeswund sinkt er von seinem Höhenflug herab. Er, der Fürst im Reich der Ideen, kann die Verhältnisse zu keiner Zeit meistern, die Kleinlichkeiten des Daseins zwingen ihn immer wieder auf die Knie. Enttäuschung, Mißgeschick zeichnen seinen Lebensweg; Freunde täuschen, Fürsten verlassen ihn, die Ehe bricht ihn, eine Kette häuslicher Unerquicklichkeiten raubt ihm die Ruhe zur Arbeit. Er zieht die Summe seines Lebens, sie befriedigt ihn für den Augenblick und befreit ihn aus Gedankennot, aber nur um ihn später in schweren Zweifel und qualvolleres Suchen zu stürzen. Dies ist die Frucht seines Grübelns: kein menschliches Glück ist dauernd (vergleiche Koheleth), umringt sind wir von ewigen Unvollkommenheiten, schmerzvoll trauernd stehen wir vor allem halbvollbrachten Menschenwerk. Aber gerade dieser Schmerz ist unsere Größe, der Stachel, wie Tycho sagt, der uns am Leben erhält. Wir Menschen sind aufeinander angewiesen, ein ewiges gemeinsames Schicksal schmiedet uns zusammen. Hier aber liegt unser einziges Glücksbewußtsein, ein Bewußtsein unserer menschlichen Unzulänglichkeit, unserer Sündenmöglichkeit, unserer Bereitschaft zu werktätiger Hilfe und Liebe: Diese erheben uns hoch über alle Erdeniedrigkeit. „Sieh deinen Mißerfolg, sieh den Teufel, der triumphiert; und dennoch, obwohl alles vergeblich und sinnlos ist, hilf und hilf und hilf „(S. 319)[2]). Und an anderer Stelle:" „Ob ich helfe oder nicht helfe, immer geschieht zwar das Böse und niemals darf ich mich freuen. Niemals vollbringe ich es. Und dennoch zu helfen, dennoch, dennoch, ist das nicht Gottes Sache, gerade dies — Gottes Sache?" Hier also setzt wieder

---

[1]) Erinnern diese Pläne nicht an Marlowe's „Tamerlan", der Pfeile gegen den Himmel schießen läßt, um Gott zu trotzen?

[2]) Vgl. die Schlußworte in Ibsens „Brand": Brand: Reicht nicht zur Errettung auch Menschenwillen quantum satis? Eine Donnerstimme: (von oben) Er ist Deus carcitatis!

sein Zweifel ein. Die Lösung, die er gefunden hat, ist: das einzige Glück der Erdenkinder ist Helfen, einander Beistehen. Das ungelöste Rätsel aber bleibt bestehen. Warum hilft Gott den Menschen nicht in ihrem Jammer?

Wir sehen ferner, daß Tycho sich ganz und gar zur Weltanschauung des Pessimismus bekennt. Immer geschieht das Böse. Doch das neugewonnene Gedankensystem klärt und beruhigt ihn, indem er danach sein Verhältnis zu den andern, insbesondere zu seinem Freund Kepler, orientieren kann. Wahrhaft unglücklich ist nur eine kalte Natur wie Kepler, der, ohne Herz und ohne eine mitschwingende Seele, keine Verirrungen und Fehltrittsmöglichkeiten kennt und in der Unbeirrbarkeit des reinen Verstandesarbeiters marmorkühl bleibt. Der Überschwang des Herzens, die Hilfsbereitschaft gegen körperlich oder geistig Verkrüppelte (wie bei Tycho gegen den Zwerg Jeppe und die gefallene Elisabeth): diese Glücksmöglichkeit macht uns erst zu Gottesgeschöpfen, zu Mitarbeitern am Schöpfungswerke Gottes. Dies ist Tychos erste Stufe in der Erkenntnis auf dem Wege zu Gott).

Noch bleibt eine Erbitterung gegen die göttliche Weltordnung in ihm: Warum hilft Gott den Menschen nicht? Menschlich und philosophisch ein ungeheures Problem. Aus dieser Wirrnis gewinnt er den Weg ins Freie durch seine Begegnung mit dem Hohen Rabbi Löwe, und hier setzt unser jüdisches Interesse an dem Roman ein. Gott bedarf der Anbetung der Menschen, so belehrt ihn der hohe Rabbi Löwe, bedarf der Dienste der Menschen, der Klugheit der Menschen, Gott braucht die Hilfe der Gerechten und Guten, Werktätigen, Stürmenden, mehr als die dumpfen bedächtigen, nachdenklichen Keplerseelen. Gott ist nicht bloß da, um die Gerechten zu stützen, sondern der Gerechte ist da, um Gott zu dienen und ihn zu stützen, ja, Gott läßt sich durch die Gerechten und Hohenpriester segnen (Berachot 7 a), und dieses ist der Sinn des Bibelwortes: Sie mögen mir ein Heiligtum bauen, sodann will ich unter ihnen wohnen (Exodus 25, 8). Zum Beweise führt der Rabbi unter anderem eine schöne Stelle an (Bera-

choth S. 3a): Als Rabbi Jose einmal auf Reisen war und in den Ruinen Jerusalems betete, da hörte er, kurz nach der Begegnung mit dem Propheten Elija, eine göttliche Stimme (בת קול), girrend wie eine Taube; sie sprach: „Bei Deinem Leben und bei dem Leben Deines Hauptes! Nicht in dieser Stunde allein spricht Er so, sondern Tag für Tag dreimal spricht Gott: Wohl dem König, den man preist in seinem Hause. Was aber bleibt dem Vater, den seine Kinder verlassen haben?“ [1]). Diese Worte des weisen Rabbi wirken wie Himmelslicht auf den grübelnden Tycho. Er hat den Weg zu Gott gefunden[2]).

Aus dieser kurzen Analyse ersehen wir schon, daß der Dichter bemüht ist, Tychos Weg zu Gott in einem allgemein-ethischen, jüdischen Gedankengängen wohlvertrauten Ideal ausklingen zu lassen. Wir erkennen das Bestreben des Verfassers, das Lebensbekenntnis Tychos und die Weisheit des hohen Rabbi Löwe in eine Harmonie zu bringen. Die zwei streitenden Elemente in Tycho: die kühle Berechnung des Forschers und der leidenschaftliche Gefühlsüberschwang seines Temperamentes, höchste Bewußtheit neben höchster Innigkeit des Fühlens, hier, im hohen Rabbi Löwe sind sie nicht im Streite, sondern zu einer Einheit geworden. Daher gelingt ihm auch die tiefste und letzte Wandlung Tychos, dieses ruhelosen Feuergeistes. „Heute aber mußte sich Tycho das Rätsel

---

[1]) Diese Stelle lautet im Original: מה לו לאב שהגלה אתבניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם Was bleibt dem Vater übrig, der seine Söhne verstößt, und wehe den Söhnen, die vom Tische ihres Vaters vertrieben sind! Diese Stelle, die ursprünglich wohl nur auf das innige persönliche Verhältnis Gottes zu Israel im Exil sich beziehen sollte, hat Max Brod in freier dichterischer oder vielmehr homiletischer Weise auf das Verhältnis Gottes zu allen Menschenkindern gedeutet.

[2]) Vergegenwärtigen wir uns das Grandiose dieser Vorstellung: Gott braucht die Hilfe der Gerechten und Guten, Mensch sein heißt Helfer Gottes sein. Dieses Schlußglied höchster Lebenserkenntnis reicht fast über das faustische Ideal hinaus; Faust findet seinen Weg zu Gott selbst nicht zurück. Tycho endet dagegen versöhnt mit dem Leben und Gott. Zeitliches wird zu Ewigem, unser Handeln gewinnt etwas Göttliches. Hier ist somit Jüdisches und Allgemein-Menschliches, Religiöses und Tiefphilosophisches zu einer schönen Synthese vereint.

lösen, das fühlte er, von diesem Rabbi hatte er Auskunft über die Wurzel seines Schicksals zu erbitten, den Grund aller seiner verfehlten Unternehmungen, aller Kränkungen, Beleidigungen und Gefahren von innen und außen, die er seiner Lehre wegen erlitt“ (p. 387). Der Rabbi zeigt ihm den wahren Weg zum Lebensglück: Gott ist nicht der Helfer in der Not, nicht steht es uns zu, von Ungerechtigkeit und Schicksalstücke zu sprechen, sobald uns das Leben manches versagt, nicht sind wir auf Erden, um glücklich zu sein, sondern um glücklich zu machen. Wie das Volk Israel alle Leiden auf sich nimmt, um Gotteszeugnis vor allen Völkern abzulegen, so hat jeder Mensch durch sein Leiden für andere an der Schöpfung Gottes und an Seinem Weiterwirken in der Welt Anteil. Diese Erkenntnis seiner Aufgabe bringt Tycho die höchste Läuterung. Er findet in der letzten Audienz bei Kaiser Rudolf den Mut zu dem Bekenntnis: „Er, mein Nebenbuhler, Kepler ist der Größere, ihn ernennet zu meinem Nachfolger!“ So wird er zum Schöpfer, zum Schöpfer von Menschenglück. Dies ist seine höchste Stunde, die Krönung seines Lebens.

Versuchen wir Tychos Gedankenreihen auf eine kurze Formel zu bringen, so ergibt sich, daß Brod zuerst in Schopenhauerschem Sinne die Mitleidstheorie verficht, weil er von der Verelendung alles menschlichen Tuns überzeugt ist, dann aber Lebensbejahung aus der Spruchweisheit des Judentums schöpft und sich als Teil der Wirkursachen des Guten im Weltgetriebe empfindet.

Allerdings betont der Verfasser u. E. zu sehr den Leidenscharakter des jüdischen Volkes als Gott wohlgefällig und legt zu wenig Nachdruck auf das pflichtmäßige Gutsein und Guthandeln als Grundpfeiler jüdischer Welterfassung, eine Darstellung, die allerdings die Ökonomie des Romans erfordert hat.

Was sonst über dieses problemreiche und tiefanregende Buch zu sagen wäre, über seinen ästhetischen wie philosophisch-ethischen Gehalt, gehört weniger vor das Forum dieser Zeitschrift. Einige Bemerkungen zur Würdigung des Werkes seien dennoch gestattet.

Max Brod hat in diesem Buch sich zu einer Höhe der Lebensweisheit emporgeschwungen, wie wir sie in seinen unruhigen, mehr einer sozialen Problemstellung zugewandten früheren Romanen „Jüdinnen“ und dem furchtbar zerklüfteten „Arnold Beer“ noch nicht finden. Welch liebevoll sinnende, allverstehende Güte liegt in der Behandlung des Freundschaftsverhältnisses zwischen dem gelehrten Tycho und seinem so ganz anders gearteten Freund und Jünger Kepler, wie lyrisch-knospenhaft ist die Entwicklung des Verhältnisses gezeichnet, wie sehnsuchts- und schicksalsschwer das Werben dieses Einsamen um die spröde, leidenschaftslose Freundschaft Keplers! Welche Selbstopferung und Überwindergröße, bis er sie erworben hat! Dies alles ist mit hohem ethischen Pathos geschrieben, und die edle Linie in Form und Sprache bis am Ende beibehalten. Wie vorzüglich charakterisiert sind die Personen durch kleine Einzelzüge: die stete Frage Tychos an jeden Neueintretenden: „Ist es eine schlechte Nachricht?“ oder Keplers Aufdrücken von zwei Fingern an die Stirne bei jeder Erregung. Solche Bilder, wie das folgende, sind in dem Buche nicht selten: „Er glich einer Felsenquelle, die auch von der schwülsten Hitze eines Sommertages nichts annimmt.“ Oft ist ein echter mittelalterlicher Landsknechtston getroffen. Man fühlt sich an die derbe Gestaltungskraft einer Handel-Mazetti erinnert. Klug erwogen und sparsam in Worten ist die Begegnung Tychos und des Rabbi gezeichnet. Der Rabbi auf einen Mittelton des Ehrfurchtsvollen und Lebensklugen gestimmt, jüdisch und doch nicht jüdelnd, gleich einem Rembrandtschen Rabbinerbilde. Das jüdische Element ist mit dichterischer Liebe für das Eigenwesen eines Volkes gegeben, fern von jeder Schönfärberei, und doch in edler Auffassung der Wirklichkeit. Nicht durch tiradenhafte Auseinandersetzungen, sondern durch lebensatmende Darstellung von Charakterbildern predigt der Roman letzten Endes das jüdische Ideal von שמור, וזכור, das לא המדרש אלא המעשה, die Lehre, welche nicht eine vita contemplativa, nicht klösterliche Abgezogenheit vom Leben, sondern eine **activa**, die lebenwirkende **Tat** von ihren Be-

kennern fordert. Nicht im Mysticismus oder Quietismus gipfelt das Leben dieses nach Wahrheit ringenden gelehrten Christen, sondern in der Lehre von der Göttlichkeit des tätigen Menschen und der inneren Wechselbeziehung zwischen Gotteswirken und Menschenwirken. Zu diesem Höhenflug menschlicher Erkenntnis schwingt sich Tycho erst infolge der Begegnung mit dem Weisen Rabbi Löwe auf. Kein Goluszug furcht das Antlitz dieses jüdischen Weisen, kein unfrohmachender Judenschmerz verdunkelt sein reines, in Gott verankertes Dasein.

Von hoher Kunst der Menschenbehandlung zeugen auch die andern Gestalten um die Hauptgestalt Tychos: Elisabeth, Tychos Tochter, in ihrer wunderbaren Mischung impulsiver Leidenschaft und klarer Bewußtheit ein Abbild des Vaters, Tengnagel, der in seiner maßlosen Eitelkeit zwischen Pathos und Komik schwankende Schwiegersohn; dann Hagecius, der ewig skeptisch, kühlrechnende Höfling, sie seien nur mit einem Wort erwähnt.

* * *

Halten wir die beiden Romane von Meyrink und Brod einen Augenblick nebeneinander, und fragen wir, was sie uns als Juden in der Auffassung jüdischen Wesens wert sind, so gewinnen wir die Überzeugung, daß Max Brod in seinem kleinen Ausschnitte aus der untergegangenen Größe des Prager Judentums viel tiefere Probleme anregt und ein feinsinnigeres abgerundetes Miniaturbild bietet, als Meyrink in seinem groß angelegten, doch meist grob gezeichneten Plakatbilde.

Die alte Zeit.

(Erinnerungen eines Beth-hamidrasch-Schameß.)

Aus dem Hebräischen des M. Ben Elieser[1]).

Von Rabbiner Dr. H. Wiesel, Hohensalza.

„Ich bin schon alt, meine Herren — begann der „Schameß“ Perez, als wir, ein Kreis von jungen Leuten, um ihn standen und ihn baten, uns etwas aus seinen Erinnerungen mitzuteilen — bald werde ich achtzig Jahre. Ich höre bereits eine Stimme hinter mir rufen . . . von dort. Seht nur mein graues Haupt, meinen weißen Bart, das sind Vorboten des Grabes, Vorladungen vom Gerichtshofe da droben. Und ich bin bereit, den Weg anzutreten . . .

Das menschliche Leben in dieser Welt gleicht einem Markte. Die Menschen kaufen und verkaufen und kehren wieder heim. Wer preiswerte Ware einkauft oder die eigene mit Nutzen verkauft, kehrt zufrieden heim, und freudig empfängt ihn seine Familie; er ist ein willkommener Gast. Doch wehe dem, der minderwertige Ware einkauft oder die seinige mit Schaden verkauft hat! Traurig kehrt er heim, er schämt sich, sich unter seinen Angehörigen zu zeigen. . . .

So, scheint mir, ist es in den heiligen Büchern geschrieben oder ich hörte es vom alten Raw. Ich habe es mir nicht ausgedacht.

Nun werdet ihr wohl fragen, was ich von den „Marktwerten“ besitze, womit ich heimkehren werde? O, meine Herren, im geheimen werde ich euch anvertrauen, daß ich nur den Vermittler für große Kaufleute gespielt habe, und ich hoffe, daß Gott auch mir den Lohn nicht vorenthalten wird.

Auf drei Dingen beruht die Welt: Auf Thora, auf dem Gottesdienst und auf der Ausübung von Wohltaten. Wenn mich nun mein Schöpfer fragen wird: „Perez, wo ist deine Thora? Warum hast du nicht gelernt? Wußtest du denn nicht, daß das Thorastudium alles überwiegt?“ Dann werde

---

[1]) Vgl. Haschiloach B. X.

ich antworten: Herr der Welt! Du hast mich geschaffen. Du hast mich nicht mit der Fähigkeit ausgestattet, die Thora zu verstehen. Es ist Dir bekannt, wie sehr ich mich gemüht habe, bis es mir gelang, einen Abschnitt aus der Mischna zu lernen und zu erfassen. Wer ist schuld daran? Wird man jemand sagen: „Geh und kauf“, wenn man ihm kein Geld gibt? . . .

Aber ich liebte die Thora. Ich kannte kein größeres Vergnügen als den Thoraworten zu lauschen. Auch die Thoragelehrten liebte ich. Ich war bereit, durch Feuer und Wasser für sie zu gehen. Ich tat eben, was in meinen Kräften stand.

„Und Gottesdienst, Perez, ich meine das Gebet?“

Ja, es ist richtig, mein Gebet war stets hastig, ich stand auch nicht dabei immer an derselben Stelle im Gotteshaus, wie es sich gehört. Wie oft habe ich die Zeit des „Schemalesens“ versäumt . . .

Ich weiß, ich weiß das alles und meine Sünde steht mir stets vor Augen.

Aber auch daran bin ich nicht schuld. Ein Beth-Hamidrasch-Schameß ist eben nicht wie alle anderen Menschen. Er muß alle bedienen und während des Gebetes kann er nicht an einem Orte stehen und beten. Er ist eben ein Schameß. Wohl las ich Psalmen während meiner freien Zeit, um die Lücken meines Gebetes auszufüllen. Mehr als dies konnte ich nicht tun.

Bleibt also die „Ausübung von Wohltaten“ übrig. Aber von einem armen Menschen kann Gott nicht verlangen, daß er Liebeswerke ausübe. Und ich war doch mein ganzes Leben lang arm. Wohl gab ich dem Bettler eine kleine Geldmünze oder ein Stückchen Brot. Auch habe ich dem obdachlosen Armen mein Haus nicht verschlossen. Dies ist alles, was ich tun konnte. Ich trete also mit ruhigem Gewissen vor den Richter. Der im Himmel thront, kennt die Herzen und das Urteil wird gerecht sein.

Aber vielleicht habe ich noch Sünden, deren ich mir nicht bewußt bin, doch auch dann fürchte ich mich nicht. Dort

oben habe ich gute Fürsprecher, deren Worte maßgebend sind. Die werden mich verteidigen und von der Strafe des Gehinnom befreien . . . Der Schameß Perez ist ein einfacher Mann, kein Gelehrter, aber sein Lebenlang hatte er Umgang mit Menschen, deren Gleichen es heutzutage nicht gibt.

Und während ich nun im Beth-Hamidrasch sitze, wo rings um mich Schweigen herrscht und kein lebendes Wesen ist, wird mein Herz von Trauer erfüllt und es befällt mich Angst. In meinem Gedächtnisse steigen die Tage auf, als die Wände des Beth-Hamidrasch die Stimme der Thora Tag und Nacht hörten.

Damals gab es Bachurim, die Tag und Nacht Thora lernten. Sie pflegten sich heimlich Kerzen aus meinem Schranke zu nehmen und ich tat, als merkte ich nichts. Was habe ich nun davon, daß die Kerzen an ihrer Stelle bleiben?

Doch haben denn nur Bachurim gelernt?

Alles, jung und alt, lernte. Mancher des Morgens in Taliß und Tephillin gehüllt, mancher Mittags, wenn keine Kunden im Laden waren, mancher des Abends nach vollendeter Arbeit. Auch des Nachts fanden sich viele, die beim Scheine einer Wachskerze lernten. Jetzt ist das Beth-Hamidrasch öde und leer, als hätten die Juden sich verabredet, die Thora zu verlassen . . .

Und ich sitze nun einsam und schaue um mich her. Ich glaube, daß alles in Trauer versunken ist. Die Bücher in den Schränken stehen verwundert da: „Was ist nur aus Israels Welt geworden?“ Wo sind die Hände, die sie trugen, die Augen, die ihre Worte lasen, die Lippen, die sie in Liebe küßten, — alles, alles ist dahin.

Und nicht nur die Bücher, auch die Tische, die Bänke, die Leuchter, der Almemor, die heilige Lade, alle stehen und trauern, außer den neuen Stühlen, die unlängst angeschafft wurden, — vielleicht weil sie das Beth-Hamidrasch nicht in seiner alten Herrlichkeit gesehen. Grämt sich doch auch die junge Generation nicht so, wie ich, um den Untergang der alten Welt.

O, meine Lieben, glaubt Ihr etwa, daß nur die Ehre der Thora im Sinken begriffen sei und sonst nichts? Nein, sage ich euch, auch die Herzen erstarren und auch die Welt wandelt sich in das alte Chaos.

Ich schaue mir die modernen Juden, selbst die besten, an und ich merke nichts von dem Gottesgeist, von der Heiligkeit, die das Angesicht der alten Generationen verklärte. Wen findet man heute in den ersten Reihen der Synagoge? Unwissende Emporkömmlinge, einer sogar den Bart rasiert, und die übrigen? — „halbe Juden". War das so in meiner Zeit?

Seht doch einmal, jetzt gilt selbst der Schuster Mendel als vornehmer Mann, dessen Ansicht in der Gemeinde ernst genommen wird . . . .

Und wie wird jetzt gebetet! Man kommt in die Synagoge, hüllt sich in den Taliß, als wäre man dazu gezwungen, und betet in Hast und Eile, um sich so schnell wie möglich der Pflicht zu entziehen. Ist das etwa ein Gebet?

Was soll ich viel reden, alles alles geht abwärts, alles geht zugrunde.

Die Sabbate und Festtage, die Thora und der Gottesdienst — das ganze Judentum

Am Tischobeab wird nicht geweint, am Simchath-Thora freut man sich nicht. Es kann nicht anders sein, als daß die Tage des Messias nahe sein müssen. Wenns nicht so wäre, was sollte denn aus der Thora werden? Kann denn die Welt so bestehen?!

Seht nur: Dort am Fenster der Südwand steht ein wackliger Tisch, das war der bestimmte Platz der „Drei", die der Stolz und die Herrlichkeit der Stadt waren.

Tagtäglich pflegten die „Drei" ins Beth-Hamidrasch zu kommen, des mittags wenn wenig Besucher da waren, damit sie ungestört sich dem Thorastudium hingeben könnten. Ich liebte es, diese „Drei" immer von fern zu betrachten, es war ein herrlicher Anblick, da zog zunächst ein jeder sein Rüstzeug hervor: Dicke in Leder gebundene Folianten. Zunächst

herrscht Ruhe. Nach und nach ertönt die unübertrefflich liebliche talmudische Melodie. Plötzlich ertönt das Zeichen zum Angriff. Einer beginnt zum Beispiel: „Hier ist eine schwere Stelle.“ Seine Freunde denken ein wenig nach und antworten: „Nichts ist unklar, es ist alles in Ordnung.“ Damit war der Kampf im Gange. Die Gelehrten erhoben sich, bewegten die Hände, stampften mit den Füßen und die Kriegslaute drangen bis zum Himmel „Ignorant, Am-Haarez“, ruft der eine, „Hohlkopf, Schuster“, antwortet der andere. Der Fernstehende konnte meinen, die Leute stritten sich hier ums Geschäft, sie wollten einander umbringen. Aber nach einigen Augenblicken hörte der Streit auf, die Ruhe stellte sich wieder ein, und es erklang wieder die himmlische Melodie . . . .

Ich schließe einen Augenblick die Augen und die ganze Erscheinung steht vor mir. Kaum aber öffne ich sie — und rings um mich ist es leer.

Diese „Drei“ gehörten zu den vornehmsten der Stadt. Einer von ihnen, R. Menachem, war ein reicher Kaufmann, aber in seinem Geschäfte war meistens seine Frau tätig. Man erzählt sich von R. Menachem, daß er eine schwere Auffassungsgabe hatte und daß er seine ganzen Thorakenntnisse nur mit großer Anstrengung erworben hatte. Aber sein Fleiß kannte keine Grenzen. Nie kam das Buch aus seiner Hand. Im Beth-Hamidrasch, im Geschäft, wenn keine Kunden zugegen waren, auch während der Reise — immer hatte er sein Buch.

Der zweite war der Stadt-Dajan R. Nachum. Seinen Lebensunterhalt fand er durch den Betrieb einer Brotbäckerei. Die Dajan-Stelle bekleidete er nur ehrenamtlich, denn sie brachte ihm nicht viel ein. Ich erinnere mich seiner noch ganz genau. Ein kleines, hageres Männchen mit einem wachsgelben Gesicht und dünnem Bart. Aber der Kopf, der Kopf — wahrlich der Kopf eines Gaon. Der alte Raw sel. Andenkens pflegte nichts zu unternehmen, ohne R. Nachum zu befragen.

Aber der interessanteste von allen war der dritte: R. Jeruchom. Er war bei allen wegen seiner Herzensgüte und seiner sonstigen hervorragenden Eigenschaften beliebt; eine

seltene Schönheit, eine Anmut im Antlitz und all seinen Bewegungen. Er gehörte zu den Reichen der Stadt, aber im Alter büßte er sein Vermögen ein und war auf die Unterstützung seiner Kinder angewiesen.

Und diese drei waren wie für einander geschaffen. Viele Jahre hindurch lernten sie zusammen bis der Bund gelöst wurde .... Der Dajan R. Nachum wurde krank und starb. Nach dem Tode R. Nachums blieben nur noch die beiden. Einen dritten Genossen fanden sie nicht. Das Lernen hörte nicht auf, doch, wie sonderbar, als hätten's die zwei Freunde miteinander verabredet, den Kampf aufzugeben; man hörte nicht mehr den Kriegslärm ...

Nach einigen Jahren starb auch R. Menachem. Da blieb nun R. Jeruchom allein zurück. Tagtäglich kam er des Mittags ins Beth-Hamidrasch und lernte allein an seinem Platz ... Es war mir furchtbar schmerzlich, ihn damals anzusehen, es schien mir, als schweiften seine Augen überall umher, um seine Freunde zu suchen ...

O, wie liebte ich diesen Mann!

Sagt, was ihr wollt, ich komme immer darauf zurück: Es gibt heutzutage solche Menschen nicht mehr, und wer weiß, ob es je solche geben wird.

R. Jeruchom war früher, wie ich bereits erwähnte, wohlhabend, doch zuletzt hatte er sein Vermögen verloren; aber an Ehre und Ansehen hatte er nichts eingebüßt. Das ist eben der Unterschied zwischen der alten und neuen Zeit.

Die Menschen von heutzutage kennen in ihrem Leben nichts anderes als Essen und Trinken. Ihr ganzes Hasten und Jagen ist nur darauf gerichtet, Geld zusammenzuraffen.

Saget mir doch bitte, was hat der Reiche von seinem Gelde? Hat denn Gott die Welt zu dem Zwecke geschaffen, daß der Mensch essen, trinken und schlafen soll. Ist das das Ziel der Schöpfung? Ein reicher Am Haarez ist in meinen Augen wie eine Zwiebelschale. Es ist so, als ob man Wein

in ein irdenes Gefäß getan. Was bleibt übrig, wenn man den Wein ausgegossen?

Das ist immer der Streit zwischen mir und meinen Kindern — sie sollen leben — sie klagen immer über ihre Armut und beneiden die Leute, die ihr gutes Auskommen haben. Und ich frage sie immer: wenn ihr, liebe Kinder, schon jemanden beneiden wollt, warum beneidet ihr nicht diejenigen, die den ewigen Reichtum — die Thorakenntnisse — besitzen? Ein Jude darf Gott nur um das tägliche Brot bitten, wozu braucht er Reichtum?

Das sage ich immer, wenn ich an R. Jeruchom denke. Seine Kinder waren nicht so wie er; als der Vater das Vermögen verloren hatte, hatten sie alles verloren. Und was, taten sie? Sie gingen nach Amerika, dort war ihnen das Glück hold und es gelang ihnen, in kurzer Zeit ein Vermögen zu erwerben. Und nun waren sie wieder „glücklich".

Man sagt aber, daß es in Amerika kein „Judentum" gibt. Sabbate und Festtage werden dort entweiht — an Thora gar nicht zu denken. — Doch was kümmert sie dies? soll Gott dafür sorgen! Und sie — sie gingen hin, um sich eine Existenz zu gründen und das gelang ihnen ja!

Anders ihr Vater R. Jeruchom. Auch als er sein Geld verloren hatte, blieb ihm noch ein reicher Schatz, die Thora Seine Geschäfte hatten aufgehört, aber ein „Geschäft" war ihm geblieben, ein gutes Geschäft, wo man die Zinsen auf dieser Welt verzehrt, während das Kapital für die künftige Welt erhalten bleibt.

R. Jeruchom lernte Thora und lehrte auch andere. In zwei Vereinen pflegte er seine Vorträge zu halten: in einem „Mischna-" und einem „Chaje-Odom"-Verein. Er war ein seltener Lehrer.

Ihr wißt ja, wer einem „Chaje-Odom"-Verein angehört, meist schlichte Leute: Schneider und Schuhmacher, Tischler und Kutscher. Wer mit solchen Leuten umgeht, muß klug und taktvoll sein, will er seine Autorität wahren. Und so war R. Jeruchom. Wenn der Monat Elul herankam, legte er den

Chaje-Odom beiseite und hielt seinen Schülern Moralvorträge, um sie zur Buße anzufeuern. Was aus seinem Munde kam, waren Perlen, voller Anmut flossen die Worte dahin. Andächtig lauschend saßen die Zuhörer da, die Augen auf den Lehrer und ihr Herz zum Himmel gerichtet . . . Hier hörte man einen seufzen, dort sah man Tränen. Viele wurden durch ihn zur Einkehr bewogen. Darum liebten die Schüler ihren Lehrer so von ganzem Herzen.

Am Simchath-Thora suchten ihn seine Schüler immer in seiner Wohnung auf, sie aßen, tranken und tanzten zusammen. Dann trugen sie ihn auf den Händen nach der Synagoge. In solchen Augenblicken fühlte sich R. Jeruchom im siebenten Himmel. Ich will nur betonen, daß R. Jeruchom nicht etwa — Gott behüte — Honorar für seine Vorträge angenommen hat. Damals, als er sein Vermögen verloren hatte, wollte einmal der Vereinsvorstand ihm ein Gehalt aussetzen, er aber antwortete: „So arm bin ich nicht, daß ich meinen Anteil an der künftigen Welt verkaufen müßte."

Das war R. Jeruchom.

Seine Kinder drangen, als sie in Amerika zu Vermögen gekommen waren, in ihren Vater, er möchte zu ihnen kommen und sich dort niederlassen. Anfangs spottete R. Jeruchom über ihre Phantasien. Er würde wohl auf seine alten Tage nach einem so „frivolen" Lande auswandern?! Aber als seine Freunde gestorben waren, wurde er andern Sinnes; er machte sich doch schon Gedanken. Und als die Kinder erklärten, daß sie ihm dort alles gewähren wollten, was er sich nur wünschte, daß sie sich alle so sehr nach ihm sehnten; daß ihr Leben ohne ihn kein Leben wäre, und daß er dies schon seiner Enkel wegen tun müßte, da es dort niemand gäbe, der sie im altjüdischen Thorageist erziehen könnte, (die Kinder wußten, an welcher Stelle sie das Vaterherz packen mußten), da ließ R. Jeruchom sich überreden und willigte darein, seine Heimatsstadt zu verlassen.

Als die Kunde die Stadt durcheilte: R. Jeruchom geht nach Amerika! da trauerte die ganze Stadt. Sie hatten auch

Mitleid mit dem alten Mann. Und in mir steigt die Erinnerung auf an den Tag seiner Abreise. Es war ein strahlend-heißer Sommertag. Den Abend vorher trug er zum letztenmal im Vereine vor. Ebenso wie im Monat Elul legte er den Chaje-Odom beiseite und hielt eine eindringliche Mahnrede: alle Zuhörer schwammen in Tränen.

Dann wurde Maariw gebetet und darauf verabschiedete er sich von seinen Schülern. Er küßte jeden und segnete jeden mit entsprechenden Worten. Es war ein Vater, der von seinen Kindern Abschied nimmt.

Und in der Nacht, als keiner außer mir im Beth-Hamidrasch anwesend war, ging R. Jeruchom hinein, trat an die Heilige Lade heran, schob den Vorhang zur Seite und neigte sein Haupt gegen die Stelle, wo die Thorarollen standen. Einige Augenblicke herrschte Schweigen. Doch plötzlich hörte ich ein herzzerreißendes Schluchzen. Es durchschauerte mich, ich konnte mich nicht fassen. Nachher ging er an alle Bücherschränke und küßte sie; eine Viertelstunde ungefähr verweilte er an seinem Lernpult. Dann verließ er langsamen Schrittes das Beth-Hamidrasch. Des Morgens begleitete ihn die ganze Stadt. Draußen verabschiedeten wir uns mit Tränen in den Augen und gebrochenen Herzens.

Ihr könnt's mir glauben: Als ich wieder in der Stadt war, war ich so betrübt, wie nach der Beerdigung des Dajan R. Nachum. Wenn ich mich nicht scheute, es auszusprechen, würde ich sagen vielleicht noch viel viel mehr . . .

Und der alte Raw! . . . . Wißt ihr wer der alte Raw war? Auch jetzt haben wir einen würdigen Raw. Man sagt, daß er schon drei Werke geschrieben hat. Auch sein profanes Wissen soll sehr bedeutend sein. Zweifellos ist er trotz seiner Jugend ein bedeutender Mann. Er ist mir gegenüber höflich und bescheiden. Er redet mich mit „Sie“ an, erkundigt sich von Zeit zu Zeit, wie es meiner Familie geht . . . und doch — ich kann's nun einmal nicht leugnen: mein Herz fühlt sich zu ihm nicht hingezogen.

Aber wißt ihr warum? weil ich viele Jahre hindurch den alten Raw sel. Andenkens gekannt habe, und der neue Raw ist dem alten gegenüber — trotz seiner Geistesgröße — „was ein Wochentag gegenüber dem Sabbat". Ich liebte ihn, wie einen Vater; und in seinem Hause war ich ein ständiger Gast.

Die Rebbezin sel. Angedenkens war wie ein Engel Gottes. Liebevoll und barmherzig, empfing sie jeden mit besonderer Freundlichkeit, eine echte Jüdin. (Über die neue Rebbezin spricht man allerlei, doch ich will nicht klatschen). In seinem Alter trug der Raw sich viel mit dem Gedanken, nach Erez Jisroel zu gehen. Oft saß ich bei ihm, wenn er so in Gedanken versunken war. Dann wendet er sich mit einem Male zu mir: „Perez, man müßte nach Erez Jisroel gehen." „Rabbi, zusammen mit allen Juden," antwortete ich. Da dachte er ein wenig nach, seufzte und sprach: Ja, das wäre sicher das Beste, aber die Zeit des Messias ist noch nicht da.

Aber die Reise dorthin war ihm dadurch erschwert, daß er arm war, und um dort zu leben, muß man bekanntlich vermögend sein. Aber er wollte so gern hinziehen und im heiligen Lande wohnen. Tränen traten ihm in die Augen, wenn er davon sprach.

Und was meint ihr? sein Wunsch ging in Erfüllung. Aber, ach, wer weiß, ob er auf die Erfüllung seines Wunsches nicht verzichtet hätte, hätte er gewußt . . . . . .

Die Wege Gottes sind gerecht. Wir dürfen uns nicht einmal Gedanken über sein Walten machen. Denn „was sind wir, was ist unser Leben?"

Ich sage dies in Gedanken an die alte Rebbezin sel. Angedenkens. Wir wissen ja alle, und so steht es auch in unseren heiligen Büchern geschrieben, daß Erez Jisroel ein heiliges Land ist, und als Israel vor Gott sündigte, spie das Land es aus. Nicht wahr?! Das ist doch so!

Daraus schließen wir, daß wer dort wohnen will, des „Verdienstes der Frommen" bedarf, die gute Werke ausgeübt haben. Und wer kann sich mit unserer Rebbezin in bezug auf ihre guten Taten messen? Siebenunddreißig Jahre lebte

sie mit ihrem Manne und hat viel Leid mit ihm zusammen getragen, aber sie war immer gut und barmherzig. Kam ein Durchreisender in die Stadt, wo speiste er? — am Tische des Raw.

Lechzte ein armer Kranker nach Genesung, an wen wandte er sich um Hilfe? — An die Rebbezin! Alles Gute geschah durch ihren Einfluß. Und diese fromme Frau sollte es nicht erleben, nach Erez Jisroel zu gehen.

Und wer trat an ihre Stelle? Eine einfache Frau mit großem Vermögen! Hatte ich nicht Recht, daß wir die Wege Gottes nicht fassen und begreifen können?

Ja, meine Lieben, die Rebbezin starb einige Jahre vor der Abreise des Raw. Mit ihr war die „Mutter der Stadt" gestorben.

Wer kann den Seelenschmerz des Raw schildern?! Er alterte zusehends nach dem Tode seiner Frau und war immer traurig und niedergeschlagen. Und ungefähr ein Jahr darauf redete man ihm zu, eine reiche Witwe zu heiraten, dann würde er sich in Erez Jisroel niederlassen können. Und der Raw gab sein „Ja".

Aber als sich in der Stadt die Nachricht verbreitete, daß der Raw nach Erez Jisroel ziehen wollte, da trauerte die ganze Stadt. Es tat ihnen weh, sich von ihrem Raw zu trennen.

In der Tat, gibt es heutigen Tages einen Raw, der bei jedem so beliebt ist? In unserer Stadt gab es keinen, der bei unserem Raw nicht gefunden, was er suchte: die Gelehrten bewunderten seine Scharfsinnigkeit und Beschlagenheit in Talmud und Dezisoren. Die Kaufleute behaupteten, daß es keinen gäbe, der in Geschäftsangelegenheiten so Bescheid wüßte wie er; als wäre er sein Leben lang ein Kaufmann gewesen. Die große Menge „leckte sich die Finger" nach seinen Predigten. Und seine Gottesfurcht? Und sein Thoralernen?

Manchmal ging man um Mitternacht, wenn alles schlief, an der Wohnung des Raw vorüber, da begrüßte einen die herrliche Stimme der Thora. Da ging einem das Herz auf, alle Sorge war vergessen. Aber das Bewunderungswürdigste

an ihm war das Herz, ein wahrhaft jüdisches Herz, und nur deswegen liebte ihn die ganze Stadt. Er war bereit, für einen Juden sein Leben zu opfern.

Nie sah ich ihn aufgeregt, nie hörte ich ein lautes Wort aus seinem Munde. Auch als ihn das Unglück mit seinem Sohne traf, da weinte er nur viel . . . . sonst nichts.

Und was war das für ein großes Unglück! Er hatte nur einen einzigen Sohn, der hieß Isaac. Der Knabe war ein „Illuj“ und sein Vater glaubte sicher, er würde einst ein „Gaon“ werden. Aber in seinem sechzehnten Lebensjahre, er lernte damals in der Jeschiwa Wolozin, besann er sich eines anderen, gab das Thorastudium auf und ging nach dem Auslande, um dort Medizin zu studieren.

Wie viele Tränen vergoß der Raw über dies Unglück! Wie viele schlaflose Nächte kostete ihm das! Fragt nur den Schameß Perez, er kann's euch sagen. Er hat es gesehen und erfahren.

Aber was kümmern sich die Kinder um die Tränen der Eltern?!

Ich denke noch an den Sabbat vor seiner Abreise. Die Synagoge war von Menschen überfüllt, die alle gekommen waren, um die Abschiedspredigt zu hören. Aller Augen waren auf den Raw, der auf der Kanzel stand, gerichtet. Sein Antlitz war verklärt, es sah wirklich so aus wie „die Herrlichkeit Gottes“.

Und dann vernahm man seine Stimme, sie zitterte; und die Worte drangen ins Herz, rührten alles auf und weckten, was tief unten schlummerte. Ewig schade, daß mein Gedächtnis so schwach ist, daß ich jetzt seine Worte nicht wiedergeben kann. Doch soweit ich mich erinnere, sprach er davon, wie wertvoll der Frieden sei und bat die Zuhörer, sie möchten auch nach seiner Abreise dem Satan des Streites keinen Einlaß in der Gemeinde gewähren. „Ich werde an der Klagemauer stets für euch beten“, — das waren seine Worte.

Viele weinten bei dieser Predigt trotz des Sabbat.

Am Dienstag trat er seine Reise an. In meinem Leben

werde ich jenen Tag nicht vergessen. Sein Sohn Isaac, jetzt Doktor, war auch mit seiner Frau und seinen beiden Kindern, einem siebenjährigen Knaben und einem fünfjährigen Mädchen, hierher gekommen. Sie scheinen wohlhabend zu sein. Isaacs Frau war sehr elegant gekleidet, und die schönen Kinder waren wie Prinzen geschmückt. Sie kamen, um Abschied von ihrem Vater zu nehmen. Der Raw ging, in Gedanken versunken, in seinem Zimmer auf und ab. Die letzte Stunde war gekommen.

Da nahm er seine Enkel auf den Schoß, legte seine Hände auf ihr Haupt und seine Lippen sprachen ein Gebet oder einen Segen, ganz wie der Patriarch Jacob.

Dann erhob er sich, trat auf seine Schwiegertochter zu und faßte sie an der Hand. Tränen entströmten seinen Augen, und wieder ging ein Zittern durch seine Stimme: „Versprich mir, liebe Tochter, daß du deine Kinder jüdisch erziehen wirst . . .“ „Ja, Vater“, antwortete sie. Dann fiel er seinem Sohn um den Hals und weinte, und unter Schluchzen flehte er: „Mein Sohn, bleibe Jude!“

Glaubt mir, unter allen Anwesenden gab es keinen, dem die Augen nicht übergingen.

Auch die Frau Doktor wischte sich die Augen. Und meinen Augen entströmten die Tränen wie ein Bach.

Selbstverständlich begleitete ihn die ganze Stadt, groß und klein. Mir gab er zum Andenken seinen „Siddur“. So kann ich ihn keinen Augenblick vergessen. Wenn ich bete, wenn ich in den Psalmen lese, immer steht mir das Bild des Raw vor Augen.

Sechs Jahre lebte unser Raw in Jerusalem. Im vergangenen Jahre kam die Nachricht, daß er das Zeitliche gesegnet. Das Andenken des Frommen sei gesegnet! Und ich muß es noch einmal sagen: Es gibt heutzutage nicht mehr solche Menschen. Nein! es gibt keine!

Der „große“ Sabbat.

Von Dr. Felix Kanter, Zwittau (Mähren).

Der Sabbat vor dem Pessachfeste wird bekanntlich der „große Sabbat (שבת הגדול) genannt. Als Grund dafür wird im Tossaphot Sabbat 87 **b** (s. v. ואותו יום) im Namen des Midrasch Rabbah angegeben, daß der Auszug aus Ägypten in der Nacht von Mittwoch auf Donnerstag stattfand. Der 14. Nissan fand an einem Mittwoch statt. Der 10. Nissan war demnach ein Sabbat, der letzte Sabbat vor dem Auszuge aus Ägypten, vor der Pessachfeier. An diesem Sabbat geschah nun ein „großes“ Wunder. Am 10. Nissan kamen die Erstgeborenen der Ägypter in die Häuser der Israeliten und sahen dort die für den Auszug aus Ägypten vorbereiteten Pessachopfer (das Passahlamm). Auf die Frage der ägyptischen Erstgeborenen, wozu sie so viele Lämmer brauchten, gaben die Israeliten wahrheitsgemäß zur Antwort: In der Nacht des 14. Nissan werden die Erstgeborenen der Ägypter sterben und die Israeliten das Land ihrer Peiniger und Unterdrücker siegreich verlassen. Bestürzt über diese Nachricht, begaben sich die Erstgeborenen zum König Pharao und zu ihren Vätern und baten sie, Israel freiwillig aus Ägypten abziehen zu lassen, und da sie sich weigerten, entstand ein heftiger Kampf zwischen den erstgeborenen Söhnen und deren Vätern, wobei viele (auf beiden Seiten) getötet wurden, wie geschrieben steht: „Er schlug die Ägypter durch ihre Erstgeborenen“.

Soweit der von Tossaphot zitierte Midrasch[1]).

Mit Recht werfen die Kommentatoren des Schulchan Aruch (zu אורח חיים הלכות פסח ת"ל), der מגן אברהם und מגן דוד die Frage auf, warum nicht der 10. Nissan überhaupt — gleichviel ob er auf einen Sabbat oder Wochentag fällt — als „großer“ Tag bezeichnet wurde, da das „große“ Wunder, das

---

[1]) Vgl. jedoch den טור zum אורח חיים (סימן ת"ל), der einen anderen Midrasch zitiert. Vgl. auch מהרש"א zu Sabbat 87 b s. v. ואותו יום. Die Schwierigkeiten werden auch selbst durch den vom טור zitierten Midrasch und auch durch die Erklärung von מהרש"א nicht behoben.

in Ägypten geschah, rein zufällig an einem Sabbat stattfand und es daher weniger auf den Sabbat, als vielmehr auf die „Größe" des Wunders als solches ankommt? Welche Frage auch von anderen Autoritäten aufgeworfen wird (vgl. die oben angeführten Kommentatoren). Aber ganz abgesehen davon ist es nicht ersichtlich, weshalb der letzte Sabbat vor Pessach der „große" und nicht der „Sabbat des Wunders" oder auch des „großen Wunders" genannt wird, da es doch hauptsächlich auf das Wunder als solches und nicht auf den Grad der „Größe" desselben ankommt. Denn käme es hauptsächlich auf die „Größe" des Wunders an, dann müßte der 10. Nissan, auf welchen Tag er auch immer fällt, als ein „großer" Tag bezeichnet werden, da am 10. Nissan einige Jahre später der Wunder „Größtes" geschah: Der Übergang durch den Jordan (vgl. den ט"ז a. a. O.). Und es liegt doch sozusagen auf der Hand, daß die Spaltung des Jordans, die, nebenbei bemerkt, an einem Wochentag stattfand (vgl. den ט"ז a. a. O.), ein viel größeres Wunder war als der Kampf der ägyptischen Erstgeborenen mit ihren Vätern. Gehen wir auf die primäre Quelle zurück, dann türmt sich eine neue Schwierigkeit auf, auf die schon der מ"א zu א"ח סי' תצ"ר aufmerksam macht.

Nach der vom Tossaphot zitierten Midraschstelle fand der Auszug aus Ägypten in der Nacht von Mittwoch auf Donnerstag statt. Der 15. Nissan war demnach ein Donnerstag. In diesem Falle müßte der 6. Siwan, die göttliche Offenbarung am Sinai, an einem Donnerstag stattgefunden haben. Nun heißt es im Talmud (Sabbat 86 b, 87 a u. b und 88 a, ebenso Taanit 28 b und Joma 4 b), daß die Gesetzgebung am Sinai an einem Sabbat stattfand, jedenfalls wird von keiner Seite behauptet, daß die göttliche Offenbarung an einem Donnerstag stattgefunden hätte. Nun behauptet zwar R. Josse, daß die Gesetzgebung am Sinai nicht am 6., sondern am 7. Siwan stattgefunden habe. Demnach hätte die Offenbarung am Sinai an einem Freitag stattfinden müssen. Der Talmud aber behauptet, daß alle darüber einig sind, daß die תורה an einem Sabbat Israel offenbart wurde: דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל

(a. a. O. 86 b). Der Talmud (88 a) zitiert den סדר עולם, wonach der Auszug aus Ägypten an einem Freitag stattgefunden hätte. Der 15. Nissan war damals demnach ein Freitag. Nach dieser Behauptung war der 10. Nissan Sonntag und nicht Sabbat. Nun entsteht die Frage, warum wird der letzte Sabbat vor Pessach der „große“ Sabbat genannt?

Aus diesem Grunde dürfte vielleicht folgende Erklärung, die ich vor Jahren in einem ausländischen Blatte andeutete und einige Jahre später in dem vorzüglichen Werke des Kalischer Raw „Hamidrasch Wehamasse“ fand, nicht unangebracht sein.

„Groß“ ist nach dem hebräischen Sprachgebrauche ein relativer Begriff. So gibt es (nach Talmud Baba Mezia 11) große Kinder, die als kleine zu betrachten sind und umgekehrt: Kleine, die als große zu betrachten sind (לא גדול ממש ולא קטן וגו׳) Ebenso heißt es in Kiduschin (64 a): „Die Große unter den Großen, die Große unter den Kleinen, die Kleine unter den Großen“ usw. Bekannt ist ferner, daß selbst die Feiertage שבת oder שבתון genannt werden (z. B. שבתון זכרון תרועה). Der beste Beweis dafür ist — das Pessachfest selbst. Hier heißt es ausdrücklich וספרתם לכם ממחרת השבת, welcher Ausdruck ממחרת השבת zu dem bekannten Streite zwischen den Pharisäern und den Saduzäern (welch letzteren sich auch das Christentum durch die Verlegung des Pfingstfestes auf einen Sonntag anschloß) führte. Vgl. Menachot 65 b. Die Pharisäer, d. h. die Tradition versteht unter ממחרת השבת „den Tag nach dem ersten Pessachfeiertage, während die Saduzäer ממחרת השבת wörtlich nehmen, d. h. „der Tag nach dem Sabbat“. Nach Auffassung der Tradition gibt es demnach in der Woche, in welcher das Pessachfest gefeiert wird, zwei Sabbate, der Sabbat, der dem Feste vorangeht, und das Pessachfest selbst, welches ebenfalls שבת (vgl. ממחרת השבת) genannt wird. Der Unterschied besteht nur darin, daß ersterer ein „großer“ Sabbat, d. h. der strengste Ruhetag ist, während der letztere, der Feiertag, nicht so groß wie jener gefeiert wird (da bekanntlich an einem Feiertag gewisse Arbeiten zu verrichten gestattet ist).

Nachdem der Streit zwischen Pharisäern und Saduzäern über die Auffassung von ממחרת השבת ausgebrochen war, wurde der Sabbat vor Pessach seitens der Pharisäer demonstrativ als שבת הגדול bezeichnet zum Unterschied von dem 1. Pessachtage, der ebenfalls שבת genannt wird, der aber nicht so „groß“ ist, wie jener selbst. Berichtet doch die Mischnah (Menachot 65a), daß zur Darbringung des Omer absichtlich „große“ Vorbereitungen getroffen wurden (בעסק גדול), um gegen die Ansicht der Saduzäer zu demonstrieren.

Nun geht zwar jedem Feiertage ein Sabbat voran, der nicht als ausdrücklich „großer“ bezeichnet wird, aber aus dem Grunde, weil es bei den anderen Feiertagen auch nicht nötig ist, es besonders zu betonen. Anders beim Pessachfeste. Hier hat die Erfahrung gelehrt, welch irrige Auffassung das ממחרת השבת hervorgerufen hat und welch faktische Veränderung in religiöser Beziehung diese irrige Auffassung zur Folge hatte (verspätete Darbringung des Omer, Festsetzung des Schebuot auf einen Sonntag, Beginn des Sefirozählens nach dem 16. Nissan usw.), deshalb wurde dieser Sabbat absichtlich und demonstrativ als „großer“ bezeichnet.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.





Jeschurun

3. Jahrgang | Mai 1916 / Ijar 5676 | Heft 5.

Kulturhöhe und Fall einer Weltmacht.

Von Prof. Dr. A. Feilchenfeld-Fürth.

In dem jetzigen furchtbaren Völkerringen bedrückt uns neben den schweren Opfern, die der Krieg von den Kämpfenden und auch von unserm Vaterlande fordert, besonders der Niedergang der Moral, der sich in dem Verhalten hochgebildeter und hochentwickelter Völker ausspricht[1]). Daß im Kriege die Kämpfenden alle ihre Kraft aufbieten, um möglichst viele Menschen auf der Seite des Gegners kampfunfähig zu machen, ist natürlich und notwendig. Wenn aber in einer Rede weit hinter der Front ein Minister seinem Volke die Aussicht eröffnet, mit Hilfe der neugeworbenen Truppen in jeder Woche 30000 Deutsche zu töten und auf diese Weise den endlichen Sieg zu gewinnen, so schaudert man vor dem Zynismus, mit dem hier viele Tausende blühender Menschenleben als Faktoren in die Rechnung eingesetzt werden, deren Ergebnis die Mehrung der Macht und Handelsgröße Englands sein soll. Oder wenn eine Regierung sich nicht scheut, das Verhalten eines Schiffskommandanten zu rechtfertigen, der die wehrlose, zur Ergebung bereite Besatzung eines vernichteten deutschen Unterseebootes kalten Blutes niederschießen läßt, so bekundet sie damit, daß sie Gerechtigkeit und Menschlichkeit als gänzlich gering zu schätzende Eigenschaften betrachtet. Daß Bundestreue um schnöden Gewinnes willen schmählich verraten und sonst an-

---

[1]) Vgl. Wohlgemuth, Der Weltkrieg im Lichte des Judentums, S. 24.

erkanntes Völkerrecht mit Füßen getreten wird, kann uns jetzt nicht mehr wunder nehmen. Aber wenn unter äußerer Aufrechterhaltung der freundschaftlichen Beziehungen starke Mächte ein kleines Land vergewaltigen und seine Häfen, seine Befestigungen gegen seinen Willen für ihre Zwecke mißbrauchen, so gewinnt man eine eigenartige Anschauung von dem Rechtsgefühl, dessen sich gerade jene Völker mit so großem Nachdruck rühmen[1]). Erst jetzt erleben wir wieder das Schauspiel, daß mächtige Nachbarn einen kleinen Staat zwingen wollen, aus der gewissenhaft beobachteten Neutralität herauszutreten und sich durch Schließung seiner Grenzen an der Aushungerungspolitik gegen Deutschland zu beteiligen. Vor Raub und Erpressung und jeder Art von Gewalttat schrecken diese hochkultivierten Nationen nicht zurück, wenn sie ihre eigene Stellung

[1]) Wir haben uns oft genug gegen den bei uns grassierenden Engländerhaß ausgesprochen (Vgl. u. a. Jeschurun I Heft 12 II Heft 2). Das schließt nicht aus, daß wir über die Handlungsweise der feindlichen Völker ein Urteil abgeben. Ein Gradmesser und nicht der schlechteste für Recht und Unrecht der Völker ist ihr Verhalten gegenüber den Juden. Nicht wie man dem Starken, sondern wie man sich dem Schutzlosen gegenüber benimmt, das ist der Maßstab für das Rechtsgefühl. Die Verleugnung dieses Rechtsgefühls, wie sie s. Z. in der Rede des Fürsten Bülow über „Mandelstamm und Silberfarb" als die von den russischen Pogroms Gehetzten in Deutschland Zuflucht suchten, zutage trat, die wird jetzt tausendfältig heimgezahlt in dem Haß der demokratischen Völker gegen Deutschland. England und Frankreich galten immer als Zufluchtsstätte der vor dem Druck ihrer Heimat Geflohenen. Dieser Ruhm war billig erworben, solange die Gastfreundschaft mit keinem Interesse kollidierte. Nach übereinstimmenden Meldungen, die unwidersprochen geblieben sind, werden jetzt alle russischen Juden, die im Vertrauen auf die altberühmte Zufluchtsstätte nach England geflüchtet, von der englischen Regierung zur Ableistung ihrer Militärpflicht an Rußland ausgeliefert. Die russischen Blätter kündigen diesen Opfern schon an, daß sie vorzüglich als Kanonenfutter Verwendung finden werden. Das bibelkundige England hört nicht auf die Mahnung der Bibel: Dt. 23, 16: „Du sollst den Knecht seinem Herrn nicht ausliefern, wenn er sich zu dir von seinem Herrn geflüchtet". So können wir es unserem Gewissen gegenüber wohl verantworten, wenn wir dem obigen Aufsatz Raum geben, der in dem Schicksal von Zor das Schicksal Englands verkündet sieht. Der Herausgeber.

im Kriege dadurch zu stärken meinen. Glauben und Treue verschwinden aus dem Völkerleben[1]), eine vollkommene Verwischung der Grenzen von Recht und Unrecht droht in großen Teilen der Welt Platz zu greifen, nachdem Lug und Trug, Roheit und Grausamkeit sich mit hoher Kultur vereinbar gezeigt haben.

Aber solche Erfahrungen waren nicht erst der Neuzeit vorbehalten. Auch bei kulturstolzen Völkern des Altertums mußte der Satz: „Recht oder Unrecht — mein Vaterland" manche Gewalttaten und unedle Handlungen beschönigen. Die Spartaner scheuten sich während der Friedenspause im Peloponnesischen Kriege nicht, unter dem Scheine der Neutralität Athens Gegner Syrakus aufs nachdrücklichste zu unterstützen, und es gelang ihnen, dadurch einen vernichtenden Schlag gegen die athenische Seemacht zu führen. Die sittenstrengen Römer gewannen es bei Beginn des ersten punischen Krieges über sich, mit räuberischem Gesindel in Messina gemeinsame Sache zu machen, um dadurch festen Fuß auf Sizilien zu fassen, und der letzte Verzweiflungskampf der Karthager wurde durch ein diplomatisches Ränkespiel eröffnet, bei dem die Treulosigkeit und Herzenshärte der Römer den unglücklichen Gegnern jede Möglichkeit einer friedlichen Lösung abschnitt.

Ein besonders krasses Beispiel von Ungerechtigkeit und Gewissenlosigkeit im Verein mit Machtfülle und hoher Kultur bietet uns die Seemacht Tyrus, wie sie in der Bibel, besonders in den Strafreden unserer großen Propheten erscheint. Nicht wenige Züge in diesem Bilde lassen sich in dem Verhalten und dem Charakter einer modernen Seemacht ziemlich unverändert wiederfinden.

Zu den Zeiten der Könige David und Salomo sehen wir Tyrus noch im Beginn seines Aufstieges. König Hiram sucht die Freundschaft des kriegsgewaltigen Königs David und bekommt dadurch Gelegenheit, ihm Holz für seine Bauten zu liefern. David erkennt — das ist charakteristisch — aus

[1]) Vgl. die Schilderung des moralischen Niedergangs der überkultivierten Menschheit in Schillers „Spaziergang" (V. 149 ff.).

der Annäherung Hirams an ihn, daß seine Herrschaft befestigt war (II. Sam. 5, 11 u. 12; I. Chron. 14, 1 u. 2). Derselbe phönizische Herrscher unterhielt nachher auch mit Salomo gute Beziehungen: er lieferte ihm Zedern- und Zypressenholz für den Bau des Tempels, wofür Salomo ihn mit Getreide und Öl versorgte, und gewährte ihm auch eine Anleihe von 120 Talenten Goldes (I. Kön. 9, 11 ff.). Die 20 Städte in Galiläa, die ihm Salomo dafür gab, mißfielen den Hiram und er gab sie dem Salomo zurück (II. Chr. 8, 1 ff.). Salomo muß ihm also wohl später das Gold in bar wieder erstattet haben. Wir erfahren ferner, daß Hiram mit Salomo zusammen eine Handelsflotte ausrüstete und ihm zu den Fahrten nach dem Goldlande Ophir (viell. = Indien) kundige Seeleute sandte. Tyrus scheint bei allen diesen Lieferungen und Fahrten sehr gut auf seine Kosten gekommen zu sein.

Zur Zeit der Propheten finden wir Tyrus als eine gesättigte Existenz, als eine Herrscherin der Meere, die ihre politische und wirtschaftliche Oberhoheit über viele Länder und Inseln ausübt. Jesaias (K. 23) spricht in der Zeit, da der phönizischen Hauptstadt die Zerstörung durch Assur droht, von „Zor, der Kronenspenderin, deren Kaufleute Fürsten sind, deren Händler die angesehensten der Erde“, von der fröhlichen Stadt, „deren Ursprung in alte Zeiten zurückreicht, die ihre Füße weithin trugen, in der Ferne sich anzusiedeln“. Über alle Küsten und Eilande des Meeres hin sind seine Kolonien und Faktoreien verstreut, von dem spanischen Gestade (Tarschisch) im Westen bis nach Zypern (dem Lande der Kittim) im Osten. Unter den Ländern, deren Produkte dem tyrischen Handel besonders hohen Aufschwung gaben, wird namentlich Ägypten mit seinen reichen Ernten gerühmt. „Auf mächtigen Wassern kam die Aussaat des Schichor (d. i. der schwarze Fluß, dessen dunkelgrauer, schwarzer Schlamm das Land so fruchtbar macht. Delitzsch), die Ernte des Nils wurde ihr Ertrag, und sie (Tyrus) wurde zu einem Markte der Völker“. Welche Gewaltherrschaft Tyrus über seine Kolonien ausübte, erfahren wir aus dem ermunternden Aufruf, den der Prophet im Hinblick auf den be-

vorstehenden Sturz der großen Seemacht an das ferne Tarschisch richtet: „Überflute dein Land wie ein Strom, Tochter Tarschischs, kein Gürtel beengt dich mehr“. Die Kolonien, die bis dahin von dem Mutterlande eingeengt waren und nur für dessen Macht und Reichtum zu arbeiten hatten, können sich fortan freier bewegen, sie haben ihre mächtige Zwingherrin nicht mehr zu fürchten.

Die gewaltige Ausdehnung der Seemacht und des Seehandels von Tyrus preist auch Ezechiel (K. 27, 3ff.), wenn er Zor anredet, „die da wohnt an den Zufahrtsstraßen des Meeres, Händlerin der Völker nach vielen Eilanden hin“. „Im Herzen der Meere sind deine Grenzen, deine Baumeister vollendeten deine Schönheit“. Er rühmt das vorzügliche Material, das Tyrus für den Schiffsbau verwendet, die Festigkeit seiner Planken, seiner Masten und Ruder, die auserlesenen Ruderer und Steuerleute, mit denen es seine Schiffe bemannt, die tapferen Söldner, die ihm seine Kriege führen. Die eigenen Kolonien und die fremden Völker, mit denen es Handel treibt, wetteifern, ihre kostbarsten Erzeugnisse nach Tyrus zu bringen; daher sein großer Reichtum an Metallen, an Elfenbein und Edelsteinen, an Gewürzrohr, Öl und Balsam, an Honig und Wein, an Damast und Wolle und feinen Geweben. Die kaufkräftige Bevölkerung des Landes wird von vielen Händlern aufgesucht, die Erzeugnisse des phönizischen Gewerbfleißes stehen hoch im Preise. „Dadurch daß deine Waren die Meere befuhren, sättigtest du viele Völker, mit der Fülle deiner Güter und deines Handels bereichertest du die Könige der Erde“ (Ez. 27, 33). „Schiffe von Tarschisch waren deine Karawanen für deinen Tauschhandel und du wurdest angefüllt und sehr (mit Frachten) beschwert im Herzen der Meere (ebd. V. 25).

Der Reichtum und die Machtfülle, die Tyrus gewann, und die Hoheit, die es über die Küstenlandschaften und Tafeln des Meeres ausübte, machten es hoffärtig und zur Überhebung geneigt, und diese Eigenschaften führten — nach der Auffassung der Propheten — hauptsächlich seinen Sturz herbei. „Weil dein Herz hochmütig war und du sprachst: Ein Gott bin ich,

wie in einem Wohnsitz der Götter throne ich im Herzen der Meere (Ez. 28, 2) — so bringe ich über dich die gefürchtetsten der Völker“ (ebd. V. 7). Wie auf seine Macht und seinen Reichtum, so ist es auch eingebildet auf seine Klugheit. „Siehe, du bist weiser als Daniel, kein Geheimnis ist dir dunkel. Durch deine Weisheit und deine Einsicht hast du dir Reichtum verschafft, hast Gold und Silber dir angesammelt in deinen Vorratskammern“ (ebd. V. 3 u. 4). Die Staatskunst der schlauen Phönizier hat es verstanden, den eigenen Vorteil rechtzeitig wahrzunehmen und den Wettbewerb anderer Völker aus dem Felde zu schlagen. Sie wußten die bedeutende Stellung, die ihre Stadt im Welthandel einnahm, durch rücksichtsloses Vorgehen gegen andere Völker auszunutzen. „Durch die Größe deines Handels ward dein Inneres voll von Gewalttat und du sündigtest“ (ebd. V. 16). Die Gewinnsucht, von der Tyrus beherrscht wird, läßt es Treue und Wahrhaftigkeit verachten; es scheut sich nicht, Völker, die auf es vertrauen, zu verraten und zu verderben. Das lehrt uns der Prophet Amos (1, 9): So spricht Gott: Wegen dreier Frevel von Tyrus und wegen vier mache ich es (das Strafgericht) nicht rückgängig; weil sie Gefangene vollzählig an die Edomiter ausgeliefert und nicht des Bruderbundes gedachten. In gleicher Weise tadelt der Prophet Joel (4,5 f.) die Städte Sidon und Tyrus wegen ihrer rücksichtslosen Habgier — „die ihr mein Silber und mein Gold genommen und meine Kostbarkeiten in eure Paläste gebracht und die Kinder Judas und Jerusalems den Söhnen Jawans verkauft habt, um sie von ihrem Lande zu entfernen.“ Wenn der Psalmist (83, 4 ff.) von einem großen Bunde feindlicher Völker gegen Israel spricht („Gegen dein Volk halten sie listigen Rat: Kommt, wir wollen sie vertilgen, daß sie kein Volk mehr seien“), so werden neben den Zelten von Edom und den Ismaeliten, Moab und den Hagarssöhnen auch die Bewohner von Tyrus genannt. Von der Klugheit und dem Reichtum der Tyrier spricht auch der Prophet Secharja (9, 2 ff.). Er tadelt „Zor und Zidon, die doch so weise sind“, und verkündet über sie das Strafgericht: „Hat auch Tyrus sich Feste erbaut

und Silber aufgehäuft wie Staub und Gold wie Gassenkehricht, so wird doch Gott es einnehmen lassen und ins Meer schlagen seinen Reichtum“ usw. Alle seine hohe Kultur, sein Glanz und seine Pracht, sein ererbter Reichtum und seine Klugheit werden es nicht vor dem Niedergang und vor dem Sturz schützen. Seine Hoffart, die keinen andern neben sich dulden wollte, die es in den Wahn versetzte, Alleinherrscher zu sein auf den Meereswogen — diese Hoffart mußte bestraft und gedemütigt werden. „Darum bringe ich Fremde über dich, kriegsgewaltige Völker; sie zücken ihre Schwerter gegen die Schönheit deiner Weisheit und sie entweihen deinen Glanz“ (Ez. 28, 7).

Die Kulturhöhe von Tyrus erregt die Bewunderung der Zeitgenossen; diese Stadt (oder ihr König) ist ihnen ein „abgeschlossenes Gebilde, voll von Kunstsinn und Weisheit, ein Ideal von Schönheit“ (28,12). „In Eden, dem Gottesgarten warst du; köstliches Edelgestein war dein Baldachin; deine kunstvoll gearbeiteten Pauken und Flöten, am Tage deiner Geburt wurden sie bereitet“ (ebd. 13). Konnte die alte Kultur, die Tyrus umgab, der ererbte Luxus, in dem seine Bewohner aufgewachsen waren, deutlicher und anschaulicher hervorgehoben werden? Diese Macht, dieser Reichtum, diese materielle und geistige Kultur, die Tyrus sich errungen hatte, sie stammten nicht von kurzer Zeit her, in Jahrhunderten hatte sie sich entwickelt, auf ihnen hatte sich die Weltherrschaft aufgebaut, die für die Ewigkeit gegründet zu sein schien, gegen die mit Erfolg anzukämpfen kaum für möglich gehalten wurde.

Was Tyrus so selbstbewußt und siegessicher machte, das war seine unbegrenzte Herrschaft auf dem Meere, die große Fülle seiner Handelsniederlassungen an allen Küsten und auf zahlreichen Eilanden, die ganz von ihm abhängig waren und seinen Zwecken dienstbar gemacht wurden.

Das Geheimnis seiner glänzenden Erfolge war, daß es „buhlte mit allen Reichen der Erde“ (Jes. 23, 17), daß es Handelsbeziehungen mit allen anknüpfte und viele durch Gunstbeweise in seine Netze zu ziehen wußte, so daß sie ihm nachliefen und von ihm abhängig wurden.

Aber da Tyrus sich überhob, „streckte Gott seinen Arm aus über das Meer und machte mächtige Reiche erzittern“ (ebd. V. 11). Gegen die phönizische Weltmacht erhob sich das urkräftige, kriegerische Volk der Chaldäer, „das erbitterte und ungestüme“ (Habak. 1, 6), das einst noch nicht viel bedeutete (Jes. 23, 13); es hat „Belagerungstürme gegen sie errichtet und seine Paläste zerstört“ (ebd.). Durch ein solches Volk von unwiderstehlicher Tapferkeit, das vor Zors „Buhlerkünsten“ und seinen glanzvollen, äußerlich verfeinerten Lebensformen keine Achtung hatte, wurde die Meeresfeste überwältigt, wurde ihre hohe Machtstellung herabgedrückt und „für siebzig Jahre der Vergessenheit anheim gegeben“, wie es der Prophet Jesaia vorausgesagt hatte.

Auch die Überhebung einer modernen Seemacht verdient es, in gleicher Weise bestraft zu werden. Wenn es erst gelungen ist, ihre Weltmacht und ihre Handelsgröße zu erschüttern, wird es ihr nicht mehr so leicht werden, wie früher die anderen Reiche durch schlaues Werben für sich zu gewinnen und für ihre Zwecke nutzbar zu machen.

Zur talmudischen Exegese.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz, Hindenburg O.-S.

I.

Das traditionelle Verbot von בשר בחלב gründet sich auf den in der Tora dreimal (Ex. 23, 19; 34, 26; Dt. 14, 21) wiederholten Satz לא תבשל גדי בחלב אמו „Du sollst das Junge nicht in der Milch seiner Mutter kochen.“ Es sind die mannigfachsten Versuche gemacht worden, die Bestimmungen der Tradition mit dem schlichten Wortsinn der Tora in Einklang zu bringen und zu erklären, warum die Tora gerade diesen einschränkenden

Ausdruck wählt, um das allgemeine Verbot des Kochens von Fleisch in Milch auszusprechen.

Manche haben z. B. unter Berufung auf die Jore Dea 87 fixierte, auf einem Ausspruch R. Akibas beruhende Halacha, daß unter das biblische Verbot nur Fleisch und Milch von Rind, Schaf und Ziege falle, zu beweisen gesucht, daß die Ausdrücke גדי und בחלב אמו, da sie die genannte Halacha zum Ausdruck bringen wollen, an „Kürze und Präzision“ nicht übertroffen werden können, weil andere Textworte Mißverständnisse erzeugt hätten. Aber solche Versuche müssen als durchaus verfehlt bezeichnet werden; denn die Fassung der Tora erscheint weder kurz, zumal der Satz dreimal wiederholt wird, noch präzise, da ja im Gegenteil Mißverständnisse leicht entstehen können und entstanden sind. Sie widersprechen überdies sowohl dem Talmud als auch dem Jore Dea und bewegen sich in einem Zirkel. Sie widersprechen dem Talmud, weil sich dort über den Umfang des Gebotes mannigfache Kontroversen finden, die doch unmöglich aus der Welt geschafft werden können, und weil ferner R. Akiba (Mischna Chulin 113 a), auf den die Halacha zurückgeht, seinen Ausspruch nicht auf die Kürze und Präzision, sondern im Gegenteil auf die dreimalige Wiederholung gründet[1]). Sie widersprechen

[1]) Es sei eine Erläuterung der talmudischen Stelle hinzugefügt: Der Drasch R. Akibas (Chulin 113 a) פרט לחיה ולעוף ובהמה טמאה sieht in גדי eine Einschränkung gegenüber בשר. (Nach Raschi z. St. und S. 116 a gegenüber בהמה, was aber sehr schwierig ist.) Um das zu verstehen: muß man m. E. annehmen, daß ohne die nach diesem Drasch eine Einschränkung bedeutende Wiederholung nach der Ansicht R. Akibas גדי an sich auf alle Säugetiere hätte bezogen werden können.

Besonders auffallend ist (S. 113 b) der Drasch Samuels גדי לרבות את החלב וכו׳, wo eine sechsfache Folgerung aus גדי gezogen wird und zwar drei in erweiterndem Sinne (לרבות) und drei in einschränkendem Sinne (להוציא), ein Umstand, der die Gemara zu dem Einwand veranlaßt, daß גדי, überhaupt nur dreimal stehe, und daß daher der sechsfache Drasch unverständlich erscheine. Die Gemara beantwortet den Einwand dahin, daß die Folgerungen Samuels in der Tat auch bei der nur dreifachen Wiederholung zutreffend seien. Trotz dieser Antwort bleibt die Form, die Samuel seinem Drasch gegeben hat, auffallend, und es

dem Jore Dea, weil dort der Schriftvers nach Maimonides (H. maach. ass. 9, 2), der sich auf einen Midrasch stützt, ausdrücklich wörtlich aufgefaßt und hinzugefügt wird דבר הכתוב בהווה „die Schrift spricht von dem, was in der Regel zu geschehen pflegt".

Die letztere Erklärung, die mutatis mutandis von den meisten Kommentatoren, soweit sie den einfachen Wortsinn vom Drasch unterscheiden, gegeben wird, erscheint in der Tat als die beachtenswerteste. Besonders bemerkenswert ist Raschbam. Man vergleiche ihn und die andern Kommentatoren, insbesondere Hoffmann, das Buch Deuteronomium S. 205 f.

Ich möchte nun einen andern Weg versuchen, um darzutun, daß die Tradition, die den Satz in der umfassenden Bedeutung von בשר בחלב erläutert, im Text der Schrift selbst ihre Stütze habe. Es ist meines Wissens bisher der Umstand nicht beachtet worden, daß in den mit unserm Satz in Verbindung stehenden Versen sich pleonastische Ausdrücke finden, die überflüssig erscheinen. Der betreffende Abschnitt lautet Ex. 23 „Opfere nicht bei Gesäuertem das Blut meines Opfers. Das Fett meines Festopfers übernachte nicht bis zum Morgen. Das Erste der Erstlinge deines Bodens bringe in das Haus des Herrn deines Gottes. Du sollst das Junge nicht kochen in der Milch seiner Mutter." Im ersten Satz erscheint pleonastisch das Wort דם Blut. Die Verbindung זבח דם ist sehr auffallend, da man doch nicht das Blut schlachtet, sondern das Tier. Im zweiten Satz ist das Wort חלב Fett auffallend, da sich doch das Verbot nicht nur auf diesen Teil, sondern auf das ganze חג d. h. Festopfer

---

bedarf der Erklärung, wie es möglich ist, aus der dreimaligen Wiederholung desselben Wortes zweimal drei Folgerungen zu ziehen und noch dazu je drei einander widersprechende, zur Hälfte einschränkende und zur Hälfte erweiternde. Der Gedankengang dürfte folgender sein: גדי bezeichnet gegenüber בשר sowohl eine Einschränkung als auch eine Erweiterung. Eine Einschränkung insofern גדי die Spezies gegenüber der Gattung בשר ist. Eine Erweiterung, insofern גדי als Ganzes mehr enthält als der Teilbegriff בשר. Dieser doppelte Gesichtspunkt ermöglicht im Sinne des halachischen Drasch, aus der dreifachen Wiederholung sechs Folgerungen zu ziehen.

bezieht. Im dritten Satz ist ראשית pleonastisch, da doch בכורי genügt hätte. Die zitierten drei pleonastischen Ausdrücke bezeichnen aber durchaus keine Einschränkung. Wir sind daher berechtigt anzunehmen, daß auch bei unserm Satz der einschränkende Ausdruck אמו nicht wörtlich zu verstehen, sondern als pleonastischer Ausdruck anzusehen ist, und daß die Deutung der Tradition dem tieferen Sinn des Satzes gerecht geworden ist, wenn sie darunter das umfassende Verbot von בשר בחלב begreift.

II.

Chulin 27 a wird die Frage aufgeworfen מנין לשחיטה שהיא מן הצואר „Woher weiß man, daß die Schechita durch Halsschnitt erfolgt?" Die Frage wird dahin beantwortet, daß dies auf Überlieferung beruhe. Gleichzeitig werden aber etymologische Erklärungen der Worte שחט und זבח gegeben z. B. במקום שסח חטהו „Opfere es dort, wo seine Stimme ist." במקום שזב חטהו „Opfere es dort, wo das Blut fließt." Und es wird an diese Etymologien die Bestimmung angeknüpft, daß man nicht das Rückgrat durchschneiden dürfe.

Es braucht nicht erst betont zu werden, daß diese Etymologien des Talmuds volkstümliche und nicht sprachwissenschaftliche sind. Sie sind eine Form, die einen dahinter liegenden Gedanken zum anschaulichen Ausdruck bringen soll. Das Befremdliche dieser Etymologie wird erheblich gemildert, vielleicht sogar ganz beseitigt, wenn wir berücksichtigen, daß es sich hier um nichts weniger als um willkürliche Wortverbindungen handelt, daß vielmehr bei genauerem Hinsehen der Klang des Wortes שחט auf den Halsschnitt hinweist. שחט ist ganz deutlich ein onomatopoetisches Wort, welches das Zischen des aus dem durchschnittenen Hals mit Heftigkeit hervorströmenden Blutstrahls wiedergibt. (Ähnlich זבח). Wird das Rückgrat mit durchschnitten, so wird bekanntlich der Blutausfluß gehindert[1]). Der talmudischen Etymologie liegt also hier der einfache Gedanke zugrunde, daß aus dem Klang des Wortes auf seine Bedeutung geschlossen werden kann.

[1]) Damit ist auch die Frage von Tossafot, Stichwort ותו beantwortet, wieso aus ושחט folge שלא לשוייה גיסטרא.

III.

Eine vielbehandelte Mischna ist Beza V 2 כל שחייבין עליו משום שבות. Die Mischna zählt drei Gruppen von Tätigkeiten auf, die am Sabbat und Festtag rabbinisch verboten (שבות) sind und zwar 1. Gruppe שבות „Auf einen Baum steigen, reiten, schwimmen, Musik irgendwelcher Art machen." 2. Gruppe רשות „Richten, Kidduschin, Chaliza, Jibbum." 3. Gruppe מצוה „Weihen, schätzen bannen, Truma oder Maaßer abheben." Der Ausdruck רשות als Gegensatz zu מצוה bedeutet, daß es Handlungen sind, zu denen man nicht verpflichtet ist. Schon die Gemara (Beza 36 b) wirft die Frage auf, wieso die in der zweiten Gruppe aufgezählten Tätigkeiten als רשות bezeichnet werden, da sie doch vielmehr eine מצוה darstellen. Sie antwortet, daß es Fälle gibt, wo diese Handlungen nicht geboten sind. Die Gemara (37 a) wirft ferner die Frage auf, ob denn die zweite und dritte Gruppe nicht ebenfalls unter den Begriff שבות falle, und sie antwortet, daß alle drei Gruppen zu שבות gehören, und daß die Mischna eine Steigerung enthalte.

Daß die Lesart unserer Mischna so, wie sie in unseren Ausgaben lautet, der Gemara vorgelegen hat, ist klar. Mehrere Kritiker haben nun die Richtigkeit der Lesart bestritten und haben behauptet, die Mischna, wie sie schon der Gemara vorgelegen habe, sei verstümmelt, es habe sich ein sinnentstellender Fehler eingeschlichen, durch den das ganze unverständlich geworden sei, da שבות keinen Gegensatz zu רשות und מצוה bilden könne, und da die in der רשות Gruppe aufgezählten Beispiele zu מצוה paßten, während die in der שבות Gruppe angegebenen sich für רשות eigneten. Der Text sei durch Korrektur und Streichung dahin zu verbessern, daß die drei Gruppen auf zwei unter den Hauptbegriff שבות zu fassende reduziert werden und zwar 1. Gruppe רשות „Auf einen Baum steigen" usw. 2. Gruppe מצוה bestehend aus Gruppe 2 und 3 unserer Mischna.

So Lewy „Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul" S. 7. (Ähnlich Dünner, Hagaot zu Babli Beza z. St.). Lewy beruft sich auf Sifra zu Lev. 16, 29, auf eine

von Nachmanides im Pentateuchkommentar zu Lev. 23, 24 zitierte Mechilta des R. Simon b. Jochai, sowie auf einen nach seiner Ansicht korrumpierten und zu emendierenden Jeruschalmi zu Beza V 2. Gegen Lewy polemisiert Hoffmann, Magazin IV S. 117 zugunsten der traditionellen Lesart, wobei er gleich Raschi רשות als קצת מצוה erklärt. Einen Mittelweg schlägt Ginzberg, Zur Entstehungsgeschichte der Mischna, in der Festschrift zum 70. Geburtstag D. Hoffmanns ein, indem er nachzuweisen sucht, daß an der Lesart der Mischna nichts zu ändern sei, daß jedoch der Ausdruck רשות hier so viel bedeute wie „offizielle Akte".

Ohne mich allzusehr in Einzelheiten zu verlieren, will ich nun versuchen, den Gegenstand kurz zu beleuchten. Es muß zunächst mit Hoffmann hervorgehoben werden, daß unsere Mischna, ebenso wie die ähnlich lautende Tosefta Beza IV 4, auch im Sinne der Gemara einfacher zu verstehen wäre, wenn sie, wie Lewy und Dünner meinen, nur zwei Gruppen enthielte. Aber nicht darum handelt es sich. Sondern die Frage ist, ob die Mischna verstümmelt sei, ob sich ein Fehler in sie eingeschlichen habe, oder ob wir die Lesart vor uns haben, die ihr der Redaktor der Mischna aus bestimmten Motiven gegeben hat. Bei näherem Eingehen wird sich zeigen, daß letzteres der Fall ist.

Um das darzutun, ist es notwendig Sifra zu Lev. 16, 19 zu betrachten. Dort ist zunächst von biblisch verbotenen Arbeiten (מלאכה) die Rede. Als Beispiele dienen Schreiben, Weben und Flechten. Sifra wendet auf diese Tätigkeiten den Ausdruck רשות an, wenn sie profanen Zwecken dienen, und den Ausdruck מצוה, wenn sie heiligen Zwecken dienen. Er geht dann zu den wegen שבות verbotenen Tätigkeiten über und wendet auf die in Gruppe 1 unserer Mischna aufgezählten Handlungen den Ausdruck רשות an, dagegen auf die in Gruppe 2 und 3 genannten und noch einige andere mehr den Ausdruck מצוה.

Die Begriffe רשות und מצוה finden also in Sifra klar und deutlich eine doppelte Anwendung. Sie werden das eine Mal

bei den gleichen Tätigkeiten gebraucht und je nach dem profanen oder Mizwa-Zweck unterschieden. Sie werden das zweite Mal bei verschiedenen Tätigkeiten angewendet, und die Tätigkeiten selbst werden in profane und in Mizwa-Tätigkeiten geteilt.

Wie im Sifra, so werden auch im Talmud die Begriffe רשות und מצוה unter dem doppelten Gesichtspunkt des Zweckes und der Tätigkeit selbst betrachtet. So wird z. B. Mischna Schebiit 1, 4 Ernten je nach dem Zweck als רשות oder מצוה bezeichnet. Vgl. auch Mischna und Gemara Makkot 8 a in bezug auf Gehen usw. Andererseits wird רשות auf einen heiligen Akt wie Beten angewandt (Berachot 27 b) תפלת ערבית רשות d. h. freiwillig[1]).

Wenn wir alles zusammenfassen, so dürfte sich folgendes ergeben: Der Redaktor unserer Mischna wählte bei der ersten Gruppe deshalb den Ausdruck שבות und nicht רשות, weil die dort aufgezählten Tätigkeiten auch als מצוה bezeichnet werden können, wenn sie einem heiligen Zweck dienen, wie ja Mischna Roschhaschana IV 8 (vgl. R. S. Straschun zu Beza 36 b) auf einen Baum steigen, reiten, schwimmen zu Mizwazwecken erwähnt. Er vereinigt beide Deutungen von רשות, wie sie aus Sifra sich ergeben. In der ersten Gruppe zählt er Handlungen auf, die je nach dem Zweck רשות (profan) und מצוה sein können, und vereinigt sie unter dem Begriff שבות. In Gruppe 2 und 3 spaltet er den Begriff מצוה in רשות und מצוה, wobei רשות nicht profan bedeutet, sondern רשות דמצוה freiwillige Mizwa. Das schließt aber nicht aus, daß auch der Gedanke mitbestimmend gewesen sein konnte, daß die in der zweiten Gruppe aufgezählten Handlungen infolge ihrer größeren Kompliziertheit sich in bezug auf שבות von den einfachen Akten der dritten Gruppe unterscheiden.

---

[1]) Eine besonders anschauliche Analogie zu unserem Thema bildet der Ausdruck מת מצוה (Berachoth 20 a) als dessen Gegensatz implicite מת דרשות bezeichnet werden könnte. Der Ausdruck מצוה bedeutet hier selbstverständlich keineswegs, daß das Bestatten anderer Toter keine Mizwa sei.

Man wird überhaupt unserer Mischna am besten gerecht, wenn man darauf achtet, daß der Redaktor hier verschiedene Gesichtspunkte miteinander zu vereinigen suchte. So scheinen z. B. Anfang und Ende der Mischna einander zu widersprechen. Am Anfang heißt es: „Alles, was . . . . . . am Sabbat verboten ist, ist auch am Festtag verboten", woraus hervorgeht, daß der Sabbat der Ausgangspunkt ist. Am Schluß dagegen heißt es: „Alles dies sagte man für den Festtag, um wieviel mehr für den Sabbat", was darauf hinweist, daß nicht der Sabbat, sondern der Festtag der Ausgangspunkt ist. Der Widerspruch dürfte sich am besten durch folgende Erwägung lösen: Das שבות Gesetz wird an den Schriftausdruck שבתון angeknüpft. Obwohl nämlich die einzelnen Ausführungsbestimmungen von שבות rabbinisch sind, gilt der Grundbegriff selbst, wenigstens in einem gewissen Sinne, als biblisch. Nun findet sich der Ausdruck שבתון in der Tora sowohl beim Sabbat, als auch bei den Festtagen, und das darauf basierende שבות Gesetz dürfte von den verschiedenen Halachaquellen, die unserer Mischna zugrunde liegen, teils an das שבתון des Sabbats, teils an das der Festtage angeknüpft worden sein! Der Anfang der Mischna bezieht sich auf eine Anknüpfung an den Sabbat, der Schluß dagegen auf eine an die Festtage. Der Redaktor vereinigte die Anknüpfungen der Halachaquellen, indem er schloß: „Alles dies sagte man (auch) für den Festtag usw." Etwas ähnliches liegt auch bei dem Nachsatz אין בין יום טוב לשבת vor. Derselbe gehört, wie die Gemara 37 a hervorhebt, der Schule Schammais an, da die Schule Hillels anders lehrt. Der Redaktor fügte ihn aber den voraufgehenden Bestimmungen, die auch im Sinne der Schule Hillels sein können, an, weil er alle Gesichtspunkte zusammenstellte. So dürfte die Mischna nach einem durchgehenden Prinzip am natürlichsten erklärt sein.

(Schluß folgt.)

Zum Unterricht in der hebräischen Grammatik.

Von Prof. Dr. J. Caro, Frankfurt a. M.

Wenn ich im folgenden einige Gedanken über den Unterricht in der hebräischen Grammatik zusammenstelle und einem größeren Kreise unterbreite, so bin ich mir wohl bewußt, daß ich mich auf ein heiß umstrittenes Gebiet begebe und vielleicht schon deshalb, weil ich nicht Orientalist von Fach bin, Widerspruch begegnen werde. Aber ich möchte nicht versäumen zu bemerken, daß ich immerhin über einige Erfahrung verfüge und nicht nur theoretisch, gleichsam vom grünen Tische aus, an die Materie gehe, da ich viele Jahre in der Fortbildungsklasse der Realschule der Israelitischen Religionsgesellschaft den Unterricht in der hebräischen Grammatik erteilen durfte. Daß mir von der Verwaltung volle Freiheit in bezug auf Methode und Ziel gelassen, daß ich in keiner Weise beschränkt wurde, betone ich ausdrücklich.

Die Frage des sogenannten Religionsunterrichtes scheide ich aus. Es handelt sich hier lediglich um den Unterricht in der hebräischen Grammatik, dessen Schwierigkeiten wohl so alt wie er selbst sind.

Bevor wir die Methode, besser eine Methode, für diese Disziplin erörtern, müssen wir uns über das Ziel klar werden, das uns vorschweben soll.

Ich meine, wir brauchen und dürfen nichts anderes erreichen, als das die Schüler imstande sind, eine grammatische Form zu erkennen und bewußt zu übersetzen, was sie früher mechanisch ihrem Gedächtnis einprägten. Es ist das die mittlere Linie, die wir festhalten müssen. Die beiden extremsten Richtungen haben in den landläufigen Schulen keine Stätte. Daß Grammatik etwas Verächtliches, wenn nicht gar Schlimmeres, ist, das im Unterricht nicht behandelt werden darf, über diese fast antediluvianische Anschauung dürfen wir heute zur Tagesordnung übergehen. Aber auch dem zionistischen oder misrachistischen Programm — mit dem Namen bezeichne ich einfach eine bestimmte Richtung, ein Werturteil liegt mir

durchaus fern — kann ich nicht beipflichten. Wenn dieses die Schüler befähigen will, hebräisch zu schreiben und zu sprechen, so ist das eben ein Ziel, das über das unserer Schulen weit hinausgeht und das auf ihnen nicht erreicht werden kann, was jeder philologisch wirklich durchgebildete Lehrer mir zugeben wird. Denn die Gesamtzahl der vorhandenen Stunden müßte nur hierfür angesetzt werden, und das geht doch nicht an; der Unterricht im Hebräischen, oder meinetwegen in der „Religion“, ist doch nicht nur Sprachunterricht, sondern verfolgt höhere Absichten. Und selbst bei der Inanspruchnahme aller zur Verfügung stehenden Zeit wäre das Erreichte nur Schein, Spielerei und stünde in keinem richtigen Verhältnis zu den aufgewandten Mitteln. Meines Erachtens müßte die sogenannte direkte Methode gebraucht werden, die vor etwas mehr als 25 Jahren zuerst in den hessischen, dann auch in den anderen Schulen zur Erlernung der neueren Sprachen eingeführt wurde, und trotzdem diese lebenden indogermanischen Sprachen unseren Kindern natürlicher und leichter sind, sind die Ergebnisse nicht so glänzend, wie man es anfangs erhoffte. Ich kann hier nicht näher darauf eingehen. Ich bestehe also auf dem oben scharf umrissenen Ziele und glaube, damit das Richtige getroffen zu haben. Wie ist es zu erreichen?

In dem bereits mit einem Worte charakterisierten Religionsunterrichte kann ja die hebräische Grammatik nur eine bescheidene Rolle spielen, weil die Zeit zu knapp ist. Und dazu kommt eine andere Schwierigkeit. Man hat jetzt im Kriege so oft, ernst- und scherzhaft, die Juden und die Deutschen hinsichtlich ihrer Stellung unter den Völkern verglichen. Auch der deutsch-grammatische und der hebräisch-grammatische Unterricht haben manches gemein. Jeder Lehrer weiß, wie mangelhaft die Kenntnisse des Schülers in der deutschen Grammatik sind, und wie wenig Verständnis er überhaupt der Grammatik entgegenbringt; auf dem Gymnasium mit seinem Lateinisch und Griechisch ist das freilich anders, denn diese beiden alten Sprachen beruhen ja in den ersten Jahren des Unterrichtes fast nur auf der Unterweisung in grammatischen,

formalen Dingen. Und jene Erscheinung ist nicht wunderbar. Der Schüler fragt sich: „Wozu Grammatik? Ich spreche ja richtig". Wie dem auch sei, das Deutsche hat eben für den Unterricht nicht die genügende Distanz. Viele Lehrer sind auch zu ungeschickt und verstehen es nicht, die grammatische Materie schmackhaft zu machen, so daß Langeweile und grammatische Unterweisung leider fast identische Begriffe sind. Ähnlich liegen die Dinge im Hebräischen. Sind die Kinder so weit, daß man ihnen mit wirklicher Grammatik kommen muß und darf, sagen wir mal nach zwei oder drei Jahren, dann haben sie bereits durch die Übersetzung von Teilen der Bibel und der Gebete nach althergebrachter Art sich einen gewissen Vokabelschatz angeeignet und sind, möchte ich mich ausdrücken, für den grammatischen Unterricht schon verdorben, der sei ja gar nicht nötig, es gehe auch so.

Wie verfährt man also, damit die Kinder die durchaus notwendigen Kenntnisse sich aneignen? Vor allem muß eine eiserne Konsequenz von seiten des Lehrers aufgewandt werden. Ob er von jeder Lehrstunde etwas für die Grammatik absparen oder eine ganze Stunde in regelmäßigen Zwischenräumen dafür ansetzen will, bleibe hier außer acht, da es mir in keiner Weise darauf ankommt, eine Norm festzulegen, sondern nur einen Weg zu jenem Ziele zu zeigen. Die Frage kann auch gar nicht ohne weiteres beantwortet werden, nicht alle Schülerjahrgänge sind gleich, und die für den Gesamtunterricht vorgesehene Stundenzahl ist in den Schulen verschieden. Jenes empfiehlt sich, meine ich, bei jüngeren Kindern und bei einer geringen Stundenzahl; eine volle grammatische Stunde würde ich bei reiferen Schülern alle acht oder vierzehn Tage einrichten. Immer bleibt die Hauptsache die Regelmäßigkeit; dem Zufalle, dem Ohngefähr darf nichts überlassen werden, sonst reißt Schlendrian ein, und die verwandte Mühe ist umsonst, dann ist es schon besser, auf den ganzen Unterricht zu verzichten. Halbheit ist von Übel.

Nach einem propädeutischen Unterrichte, der die Betonung, die Lehre vom Schewa und Dagesch vor allem

umfasse, behandle man den Artikel, das Substantiv, das Adjektiv, das Pronomen usw. Sie bieten keine große Schwierigkeit.

Die Hauptsache ist und bleibt das Verbum, das Zeitwort, wie übrigens in jeder Sprache; ja, auf dieses konzentriert sich die eigentliche Formenlehre. Die Konjugation des hebräischen Verbums ist schwer, sehr schwer, man gestehe es sich selbst und den Kindern ruhig ein. Und wir befassen uns da mit Begriffen, die in den indogermanischen Sprachen nichts Analoges bieten, und die wir den Schülern doch mit terminis, Hilfsausdrücken klar machen müssen, welche diesen Sprachen entlehnt sind. Wir müssen eben in der Schule mit den einmal gegebenen Faktoren rechnen und auskommen. Die größte Vorsicht und Umsicht ist erforderlich. Wie lange wir brauchen, um das Ziel zu erreichen, ist für mich nebensächlich, das hängt von den jeweiligen äußeren Umständen ab, und ich habe mir nicht die Aufgabe gestellt, einen genauen Lehrplan für eine bestimmte Schulgattung aufzustellen, sondern nur zu zeigen, wie man überhaupt das Minimum, das jeder Schüler von der Schule mitnehmen soll, wenn er Hebräisch gelernt hat, erreicht. Man überhaste also nichts. Ein Knabe, der über Kal und Niphal in ihren Formationen Bescheid weiß, ist mir lieber als einer, der alle sieben Konjugationen abhaspelt, ohne zu empfinden, was er auswendig gepaukt hat.

Auf die Begriffe Prä- und Suffixe, auf das allen Verben Gemeinsame muß hingewiesen werden. Vor allem erkenne der Schüler, daß die hebräische Grammatik so fest gefügt ist, wie die der anderen Sprachen; es darf nicht die Anschauung Platz greifen, wie es mir einmal ein ganz begabter Schüler naiv offenbart hat, als ob es im Hebräischen fast nur Ausnahmen gebe, als ob nicht zwei Verben ganz gleiche Formen aufweisen. Wenn z. B. im Englischen neben boys, dem Plural von boy („Knabe"), countries von country (Land) erscheint, so ist dies keine Ausnahme, denn diese Vokalveränderung zeigt sich auch in der Komparation und Konjugation, also überhaupt in der Flexion und beruht auf einem Lautgesetz, wie etwa auch das offene e in der französischen

Flexion bei secrète, muette, appelle, achète, ich greife ganz willkürlich einige Formen heraus. Und das ist eben der springende Punkt: man zeige den Kindern die Vernünftigkeit des Gegebenen und gehe mit dem Begriffe der Ausnahme sehr spärlich um. Hierbei die Anmerkung, daß ich mir als Schüler durchaus nicht die Besucher höherer Schulen vorstelle, die fremde Sprachen treiben; ist dies aber der Fall, dann ziehe man die Parallelen und vergleiche. Das Hebräische ordnet sich dann organisch in die anderen Disziplinen ein und steht nicht mehr für sich allein. Es erfährt so nicht nur Belebung und Vertiefung an und für sich, sondern dient der Allgemeinbildung. Der Schüler steht ihm nicht mehr als etwas ganz Fremdem gegenüber, sondern freut sich, daß die Sprache der heiligen Bücher auch in der Wissenschaft eine große Rolle spielt, und er ist stolz darauf; der Gesamtunterricht des Hebräischen wird aus dem richtigen grammatischen Unterricht Vorteile ziehen, und man unterschätze die Imponderabilien nicht.

Es bedarf eigentlich nicht der ausdrücklichen Hervorhebung, daß im Mittelpunkt während der ganzen Zeit das regelmäßige Verbum steht. Als Paradigma diene שמר. Freilich ist der Buchstabe ר bereits etwas verdächtig, sit venia verbo, wenn wir an seine Rolle als zweiter Radikal, wie in ברך, und an die Umstellung des ש im Hithpael denken. Doch in שמר hat ja das ר keine Bedeutung, und die Metathese muß eben beim ש und ähnlichen Buchstaben behandelt werden. Zu קטל, wie die nichtjüdischen Grammatiker, werden wir nicht greifen, weil es selten vorkommt und von ominöser Bedeutung ist, und פקד mit seinen drei Tenues, das manche grammatischen Kompendien wählen, eignet sich nicht wegen der harten und beschwerlichen Aussprache.

Dieses regelmäßige (starke) Verbum nun muß gründlich geübt werden; die Schüler müssen darin so Bescheid wissen, es muß ihnen so geläufig sein wie das französische donner, das lateinische laudare; die Formen, man mag die hebräischen oder die entsprechenden deutschen einsetzen, müssen stets gegenwärtig sein; kein Herunterleiern, eine innige Vertrautheit

die nicht mehr abhanden kommt, muß sich herausgebildet haben. Es schadet gar nicht, daß auf die Erlernung des regelmäßigen Zeitwortes in diesem Sinne ein ganzes oder gar zwei Jahre verwendet werden, wenn es nur, gebrauchen wir den vulgären Ausdruck, sitzt.

Dann, und nur erst dann gehe man zu den anderen Verbalklassen über, systematisch über, denn daß man sie hin und wieder schon früher berührt hat, ist unausbleiblich. Kein Unterricht verläuft in gerader Linie, und nur der ungeschickte Pedant lehrt nach Schema F, biegt weder nach rechts noch nach links aus, gibt seine Stunde heute wie vor zehn Jahren und kümmert sich nicht um die Fortschritte in der Methodik und der Wissenschaft.

Beim unregelmäßigen (schwachen) Verbum werden wir uns, eingedenk des oben gesteckten Zieles, damit bescheiden, daß die Schüler ihre Formen begreifen. Es ist hier nicht nötig, daß sie die Paradigmata wie beim regelmäßigen Verbum in allen sieben Konjugationen hersagen. Auch sind nicht alle Klassen gleich wichtig. Die Verben פ"א und ל"א sind kurz zu erledigen. Die Gutturalverben bieten nichts Absonderliches, wenn man bei der Schewa- und namentlich Dageschlehre die Eigenschaften der Kehllaute אהחער hervorgehoben hat; der Artikel הַ hat auf die Veränderungen, die sie bedingen, schon hingewiesen. Ich halte eine vollständige Durchnahme der Gutturalverben für eine Zeitvergeudung, und diese ist bei den knapp bemessenen Stunden noch mehr zu verurteilen als in den anderen Lehrfächern. Wohl aber verwende man Mühe auf die Verben ל"ה, פ"י, ע"ו und auf häufig vorkommende Formen, die eine doppelte Abweichung vom regelmäßigen Verbum zeigen. In welcher Weise? Die Herleitung von der entsprechenden Form des regulären Verbums ist stets die conditio sine qua non. Von ihr aus wird an Hand der Lautgesetze die neue Form gleichsam konstruiert. Die Schüler sollen schauen, wie sie entsteht; die analytische oder genetische Art des Unterrichtes bringt das Verständnis, fast möchte ich sagen, die Erleuchtung. Man spare nicht die Be-

nutzung von Kreide und Wandtafel; der Eindruck durch das Auge ist nachhaltiger als der durch das Ohr. Ein beliebiges Beispiel: Man stelle auf der Tafel dar, wie sich ganz natürlich יעל, Kal, und יעל, Hiphil, gegenüber ישמר und ישמיר bilden. Oder aber man leite die Form ויט(נטה) gegenüber ישמם her. Nur **ein** Buchstabe ist ja Radikal. Woher kommt die Form? Was ist aus den zwei anderen Wurzelbuchstaben geworden? Es schadet nicht, wenn man u. a. mitteilt, daß in den meisten Gebetbüchern תכון בית תפלתי ungenau übersetzt, daß תכון mit תכין verwechselt ist. Und man glaube nicht, daß die Schüler sich langweilen. Im Gegenteil, sie folgen dem Unterrichte mit dem größten Interesse; sie sind dankbar für die Aufklärung; es fällt ihnen wie Schuppen von den Augen; sie gebrauchen bewußt eine Form, die ihnen früher im Grunde genommen wenig besagte. Man wird bei einem solchen Unterrichte dasselbe erleben wie beim Deutschen. Welcher gespannten Aufmerksamkeit begegnet der Lehrer, wenn er die Formen **ward**, **würfe**, den sogenannten Infinitiv (Partizip) in: „ich habe kommen **wollen**" u. a. behandelt und erklärt! Er braucht den Schatz nur zu heben, der in den Kindern ruht, und ein solcher Unterricht wird für Schüler und Lehrer gleich nutzbringend und unterhaltend sein. Man setze möglichst wenig voraus und fuße nicht darauf, daß die Schüler, die über eine gewisse Anzahl **Wörter** verfügen, alle diese Dinge wissen. Erstens kennen sie sie nicht, und wenn es der Fall ist, ist ihnen der Werdegang dunkel. — Damit sie die schwierige Materie beherrschen und behalten, fasse man die hauptsächlichsten Abweichungen einer jeden Klasse der schwachen Verba kurz zusammen und diktiere sie; so sind sie stets gegenwärtig, z. B. die Vokalisation des ה bei den Verben ל"ה. Von seltenen und nur ausnahmsweise sich bietenden Formen ist selbstverständlich Abstand zu nehmen.

Die **Syntax** erfordert weniger Sorgfalt. Ich möchte das Hebräische in dieser Beziehung ebenfalls mit den germanischen Sprachen vergleichen, die im Gegensatz zu den syntaktisch sehr fein durchgebildeten romanischen Sprachen in ihrem Satz-

bau nicht dieselbe Geschlossenheit aufweisen und wissenschaftlich nicht so gründlich durchforscht sind; bei ihnen ist eben wie im Hebräischen die Laut- und Formenlehre das Wesentliche. Man weise auf die allgemeine Relativpartikel (der Kürze wegen bediene ich mich dieses grammatischen Begriffes) אשר hin, die die Kraft hat, ein demonstratives Pronomen und Adverbium in ein relatives zu verwandeln. Hierbei sei mir für die Wissenschaftler die Anmerkung gestattet, daß im Altenglischen (Angelsächsischen) eine ähnliche Erscheinung auffällt, wo die Partikel the (mit der Rune þe) die gleiche Funktion ausübt. — Mun achte auf die Art und Weise, wie Subjekt und Prädikat (Verbum) nach Genus und Numerus sich verhalten, auf das ו"ההפוך und dgl., das ja leicht faßlich ist. Näher muß man schon auf den status constructus, סמיכות, eingehen. Hier hüte man sich vor dem mißbräuchlichen Genetiv, der noch immer sein Unwesen treibt. Seine Funktion ist gut erkennbar in מקום אשר־אסורי המלך אסורים, wo er seinem Namen volle Ehre macht, oder analog als Infinitiv היות האדם לבדו, oder als Partizip ידעי טוב ורע. Anläßlich des Infinitivs bietet sich Schülern höherer Lehranstalten die Parallele mit dem Gerundium, denn der hebräische Infinitiv mit Präpositionen ist auch nichts anderes als diese Verbalform, z. B. ביום אכלכם ממנו. Alle diese Dinge können beiläufig besprochen werden; sie begegnen einem fast in jedem Kapitel der heil. Schrift, so daß sie sich durch den wiederholten Hinweis von selbst einprägen.

Zum Schlusse noch einmal die Bitte, diese verschiedenen Bemerkungen nicht als feststehende Normen aufzufassen. Ich kann mir wohl vorstellen, daß man andere syntaktischen Regeln bevorzugt und die angeführten ausscheidet. Ich habe nur Direktiven, keine systematische Grammatik geben wollen, es kam mir nur auf die Art und den Geist an, nach und mit denen der Unterricht in der hebräischen Grammatik erteilt werde. Er sei wissenschaftlich und faßlich zugleich, er wecke Sinn und Verständnis, biete multum, nicht multa, denn auch hier bewährt sich das alte Wort: In der Beschränkung zeigt sich der Meister. Nur mit Einsetzung aller seiner Kräfte und

— seines Wissens wird der Lehrer dem Übelstand abhelfen können, der, leugnen wir es nicht, besteht; dann aber wird er sagen dürfen: יגעתי ומצאתי, dann wird er die Früchte seiner Mühe ernten.

Moses Maimonides.

Von Prof. Israel Friedländer, New-York.

Wenn die Nachwelt ihr Urteil über Maimonides in das berühmte Wortspiel kleidete: ממשה ועד משה לא קם כמשה „Von Mose bis Mose war niemand gleich Mose“, und so Mose ben Maimun mit Mose ben Amram auf die gleiche Stufe stellte, so wollte sie hiermit nicht nur die überragende Größe von Maimonides hervorheben, sondern vielmehr seine Ausnahmestellung betonen. So wie Mose nach der Auffassung von Maimonides sich von den übrigen Propheten nicht nur dem Grade nach, sondern im Wesen unterschied, so unterscheidet sich die Größe von Maimonides von der anderer großer Männer der jüdischen Geschichte nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach.

Maimonides war der größte jüdische Denker, der größte jüdische Gelehrte des Mittelalters, vielleicht der größte jüdische Schriftsteller und einer der größten jüdischen Charaktere. Aber die Ausnahmestellung von Maimonides, die die Nachwelt ihn mit Mose, „dem Mann Gottes“ vergleichen ließ, liegt in der Tatsache, daß er das riesengroße Problem des Judentums in seiner Ganzheit erfaßte und in seiner Ganzheit zu lösen versuchte. Maimonides war eine der vielseitigsten Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte — denn er war ein ebenso berühmter Arzt wie ein großer Mathematiker und Astronom — und um in den engen Rahmen eines Artikels auch nur an-

nähernd eine Vorstellung von der Schaffensfülle Maimonides' in ihrer vollen Ausdehnung zu geben, müßte man den unvergleichlich systematischen Geist eines Maimonides besitzen. Es mag daher gestattet sein, hier nur die charakteristischen Hauptzüge in Maimonides zu behandeln und die übrigen nur vorübergehend zu berühren.

Als Maimonides auf dem Schauplatz der Geschichte erschien, hatte die Sonne der jüdisch-arabischen Epoche schon ihren Höhepunkt überschritten. Mehr als vier Jahrhunderte hatte diese Sonne am Himmel des Judentums geleuchtet, hatte tausende von Keimen zum Knospen, hatte eine reiche Ernte zur Reife gebracht, von der wir noch heute zehren. Zahlreich und mannigfaltig waren ihre Früchte. Das geistige Erbe des Judentums wurde in allen Richtungen durchforscht. Die Wissenschaft des Judentums blühte in unvergleichlicher Schönheit auf. Die Bibel, die hebräische Sprache, die hebräische Dichtung, der Talmud, die Halacha, alles wurde der Gegenstand höchst sorgfältiger und erfolggekrönter Studien. Andererseits wurden die Ideen und die geistigen Strömungen der Zeit auf das eingehendste durchforscht, und manche Versuche unternommen, sie mit dem Gehalt des Judentums zu vereinigen. Maimonides, der alle seine Vorgänger an Fähigkeit und Wissen überragte, übertraf sie auch alle im Erfolg. Er machte das ganze geistige Gut der Epoche zu seinem ureigensten Besitz. Auf dem Felde der jüdischen Wissenschaft wie der nichtjüdischen Gedankenwelt brachte er die Versuche zur Vollendung. Er war ein größerer Gelehrter, ein größerer Philosoph als alle seine Vorgänger, aber der Zug, der ihn von allen anderen unterscheidet und seine Ausnahmestellung begründet, ist, daß er, ganz anders als jene, mit vollem Bewußtsein die Aufgabe auf sich nahm, Wissenschaft und Denken für das Leben nutzbar zu machen. Wir sind heutzutage gewöhnt, uns des Besitzes einer reinen Wissenschaft zu rühmen, einer absoluten Philosophie, die unabhängig von Zeit und Raum ist und keine Rücksicht auf die Anforderungen des Lebens nimmt. Letzten Endes ist dies aber nur Selbsttäuschung. Wissenschaft und Philosophie ent-

springen dem menschlichen Verstand, der, bewußt oder unbewußt, von menschlichen Willensregungen beeinflußt wird, denen das Leben ihre Richtung vorschreibt. Nicht als ob Maimonides Wissenschaft und Philosophie aus Rücksicht auf die Anforderungen des Lebens fälschen wollte, aber sein geniales Auge gewahrte die unsichtbaren Fäden, die von dem abstrakten Gebiete des Denkens zu dem festen Boden der Wirklichkeit laufen, und er formte die tote Masse des Wissens in lebendige Kraft um. Auf diesem Wege förderte er die wahren Interessen der Wissenschaft. Denn wie unsere Weisen sagen: גדול תלמוד שמביא לידי מעשה „Groß ist das Wissen, das zur praktischen Tat führt“, oder, wie der Begründer der modernen jüdischen Wissenschaft (Zunz) es ausdrückt: „Wahre Wissenschaft ist taterzeugend.

Und das Leben gab in dieser Zeit dem jüdischen Volke eine schwere Aufgabe auf. Es war nichts weniger als die Frage der Erhaltung des Judentums. Die Sonne dieser Epoche hatte ihren Höhepunkt nicht nur im geistigen, sondern auch im politischen Leben überschritten. Der Islam, zu dessen Hauptgeboten der „jihâd“, der Kampf gegen die Ungläubigen, gehört, war gegen die Juden unendlich viel milder als das Christentum mit seiner theoretischen Grundlehre der Menschenliebe. Aber im Laufe der Zeit lernten die Mohamedaner von den Christen. Eine Periode der Verfolgungen begann. Die fanatischen Almohaden, die „Unitarier“ des Islam, traten in Nordafrika auf und zwangen die Ungläubigen, zwischen Austreibung und Bekehrung zu wählen. Im südlichen Arabien, im Yemen, war die Lage die gleiche. In den meisten christlichen Ländern waren die Juden kaum glücklicher. Überall war die Lage unsicher, die Wohlfahrt der Juden hing von der Laune der Regierenden ab. Schwere Stürme zogen herauf. Es galt, das Schiff des Judentums so auszurüsten, daß es imstande war, dem drohenden Sturmwind zu widerstehen. Wohl war genügender, ja reichlicher Proviant hierzu vorhanden. Aber die Frage war, wie den besten Gebrauch davon zu machen.

Wir kennen nicht genau genug die geistige Atmosphäre

zur Zeit des Maimonides. Aber, soweit wir nach den Schriften von Maimonides selbst urteilen können, gab es drei verschiedene Klassen im Volke. Zuerst die Masse des Volkes, unwissend und dumm. Unwissenheit im Judentum war sicherlich noch nicht so modern und so gründlich wie heutzutage; indessen schienen die Juden jener Tage nicht genügend ausgerüstet für einen harten Widerstand. Fast alle lasen und verstanden den Pentateuch, aber dies war alles. Sie waren auf dem ganzen Gebiet der jüdischen Überlieferung unwissend und in ihrem praktischen Leben von den talmudisch gebildeten Gelehrten abhängig. Diese wiederum bildeten eine zweite Klasse. Sie gingen in den scharfsinnigen Diskussionen des Talmuds auf, und es fehlte ihnen vielfach das Verständnis für die Bedürfnisse ihrer Zeit oder die Ideen ihres Zeitalters. Ihr Judentum war von den „vier Ellen der Halacha“ begrenzt. Schließlich waren da noch die Intellektuellen, die sich den Inhalt des Judentums und der nichtjüdischen Philosophie angeeignet hatten, aber unfähig waren, sie mit einander harmonisch zu vereinigen. In ihnen kämpften diese heterogenen Elemente ständig mit einander, und der innere Konflikt brachte einen Riß in ihr ganzes geistiges Leben und zerstörte so ihre Energie und ihre Widerstandskraft.

In diesem Augenblick trat Maimonides in die Erscheinung und mit der Macht seines Genies brachte er allen Klassen Hilfe und Rettung, indem er sie auf einem geebneten Pfade zu den Quellen des Judentums leitete, ihnen ein umfassendes System der jüdischen Idee und Praxis darbot, die Vereinbarkeit von Religion und Philosophie zeigte und sie so befähigte, voll Vertrauen den kommenden Verfolgungen ins Angesicht zu schauen. Wir können uns kaum eine volle Vorstellung machen von dem, was Maimonides den Juden seiner Zeit gewesen. Wenn die Juden am 20. Teweth 4965, dem Todestage von Maimonides, ein öffentliches Fasten anordneten, in ihren Synagogen das Kapitel des Pentateuch verlasen, das dem jüdischen Volke das furchtbarste Unglück im Falle des Ungehorsams androht, und aus den Propheten den Abschnitt

über den Raub der Bundeslade durch die Philister vortrugen, so betrachteten sie den Tod des Maimonides als ein nationales Unglück und sein Hinscheiden als einen Raub der Bundeslade, der Quelle der göttlichen Belehrung und Begeisterung.

An dieser Stelle möchte ich einige kurze Bemerkungen über Leben und Persönlichkeit von Maimonides einschalten, gewissermaßen als Rahmen für seine Wirksamkeit. Maimonides starb im Alter von fast 70 Jahren. Er wurde geboren am 14. Nissan (30. März) 1135 um 1 Uhr Nachmittag; die Erhaltung des genauen Datums seiner Geburt zeigt schon die Wichtigkeit, die die Zeitgenossen diesem Ereignis beimaßen. Er wurde in Cordova als Glied einer vornehmen jüdischen Familie geboren, die durch sieben Geschlechter hindurch die Gemeinde Cordova mit Rabbinern — damals ein unbezahltes Ehrenamt — versorgt hatte. Sein Vater war ein wohlunterrichteter Mann, vertraut mit den Quellenschriften des Judentums wie mit der Wissenschaft und Literatur der Mohamedaner. Seinen ersten Unterricht erhielt Maimonides wahrscheinlich von seinem Vater, aber er setzte ihn fort und vervollkommnete ihn unter jüdischen und mohamedanischen Lehrern. Als Maimonides 13 Jahre alt war, wurde Cordova von den Almohaden erobert, und seine Familie war gezwungen, aus ihrem Vaterlande zu fliehen. Während der folgenden Jahre wanderten sie ruhelos umher. Einige Jahre nahmen sie ihren Wohnsitz in Fez, in Nordafrika, und eine kurze Zeit hielten sie sich im heiligen Lande auf.

Von diesen Jahren aus dem Leben von Maimonides ist uns nur sehr wenig bekannt. Diese Lücke in unserm Wissen zusammen mit dem brennenden Wunsch der mohamedanischen Schriftsteller, diese überragende Persönlichkeit zu einer der ihrigen zu machen, haben die Annahme entstehen lassen, Maimonides habe sich äußerlich zum Islam bekannt. Aber diese Anklage, die, traurig genug, auch von einigen jüdischen Gelehrten erhoben wird, wird schon durch die einfache Tatsache widerlegt, daß in den außerordentlich heftigen Streitschriften nach dem Tode des Maimonides keiner seiner Gegner jemals

diese angebliche Bekehrung erwähnt, die doch sicher in der Hand seiner Feinde eine vortreffliche Waffe gewesen wäre. Jedenfalls widmete Maimonides diese Jahre seines Lebens, so gut er konnte, dem Wohle des Judentums. Denn während seiner Wanderungen verfaßte er — und er arbeitete daran, wie er uns selbst erzählt, oft an Bord eines Schiffes oder während seines Aufenthaltes in einer Herberge — sein erstes größeres Werk: den Kommentar zur Mischnah. Zuletzt ließ er sich in Kairo, in dem Stadtteil Fostat, unter dem duldsamen Szepter Saladins nieder. Nach dem Tode seines Bruders, mit dem er gemeinschaftlich einen Juwelenhandel betrieben hatte, entschloß er sich, sein großes medizinisches Wissen praktisch zu verwerten, und allmählich wurde er ein berühmter Arzt, an den sich nicht nur der Hof, sondern alle Klassen der Bevölkerung wandten. In einem seiner Briefe gibt er uns eine lebendige Schilderung seiner ausgedehnten Praxis, die ihn Tag und Nacht in Anspruch nahm und ihm nicht einmal Zeit für seine Mahlzeiten ließ. Trotz dieser aufreibenden Berufspflichten war er im Stande — es klingt fast wie ein Märchen — das Amt eines Rabbiners, natürlich ohne Bezahlung, auszufüllen, die zahllosen religiösen Anfragen zu beantworten, die aus fast allen Teilen der Welt an ihn gerichtet wurden und seine zwei anderen Hauptwerke zu verfassen: den talmudischen Codex „Mischne Torah" und die philosophische Abhandlung „Moreh Nebuchim", abgesehen von zahlreichen anderen Schriften über jüdische und profane Gegenstände. Er hatte das Glück, in Joseph ibn Aknin einen Schüler zu besitzen, der ihn verehrte und ihn trotzdem — verstand, und seinen einzigen Sohn Abraham, der ihm in seinem fünfzigsten Lebensjahr geboren wurde, in seinem Geiste, seinen Idealen hingegeben, aufwachsen zu sehen. Er starb noch nicht 70 Jahre alt, an körperlicher Erschöpfung, mit der freudigen Überzeugung, daß er treu seine Pflicht erfüllt habe gegen seine eigene Zeit und gegen die kommenden Geschlechter.

Maimonides Charaktergröße wird nur von seinem Geist erreicht. Er stellt eine schöne Harmonie dar zwischen der

vollkommenen Seelenruhe, der σωφροσύνη des griechischen Philosophen und dem tiefen Ernst des jüdischen תלמיד חכם. Obwohl er in der Theorie die praktischen Gebote der Thora als Mittel zum Zweck für die Masse auffaßte, gehörte er nicht zu jenen Leuten, die religiöse Handlungen nur schätzen, wenn andere sie üben, sondern er selbst beobachtete das Zeremonialgesetz mit der größten Genauigkeit. Als einstmals ihn jemand beschuldigte, er hätte einen bestimmten religiösen Brauch nicht befolgt, wurde er darüber unwillig, obwohl er selbst ihn für unwesentlich erklärt hatte. „Himmel und Erde mögen für mich zeugen, daß ich ihn niemals vernachlässigt habe", so verteidigte er sich in einem Briefe. „Warum sollte ich meinen eignen Brauch und den Brauch meiner Väter ohne Grund ändern, so lange er der Thora nicht widerspricht?" Seine Willensstärke war unbeugsam, sonst wäre er nicht imstande gewesen, das gewaltige Werk bis zur Vollendung auszuführen. Er blieb stets sich selbst treu und kannte in seiner Tätigkeit keine Rücksicht auf Tadel und Lob der Menge, sondern handelte ausschließlich seiner innersten Überzeugung gemäß. Trotz seiner Berühmtheit blieb er liebenswürdig, jedem zugänglich, über alle Maßen bescheiden, nicht mit jener Art von Bescheidenheit, die nur eine feinere Art des Stolzes ist, sondern mit jener echten Bescheidenheit, die das Vollbrachte nicht an den Mängeln der Andern, sondern an der Größe der eigenen Aufgabe mißt. Er war sich dessen bewußt, das sein Gesetzes-Codex das größte Werk seit den Tagen der Mischnah war, er war fest davon überzeugt, daß es das maßgebende Buch für die künftigen Geschlechter werden würde, wenn Neid und Eifersucht seiner Zeitgenossen geschwunden sein würde. Aber zu gleicher Zeit wies er es entschieden ab, irgend welche Maßregeln gegen die eingebildeten Gelehrten seiner eigenen Gemeinde zu ergreifen, die es unter ihrer Würde hielten, in seinen Codex auch nur hineinzublicken. „Ich werde es niemals unternehmen, in eigener Sache zu kämpfen. Meine Würde und die Reinheit meines Charakters sprechen mehr für mich, als wenn ich mit meiner Zunge und mit Worten gegen die Toren fechte". „Du mußt

wissen“, schreibt Maimonides in einem Briefe an seinen Schüler, „daß ich bereit bin nachzugeben, obwohl es mir in den Augen der Menge sehr schaden wird. Und wer es unternimmt, seine eigene Vollkommenheit durch meine Unvollkommenheit zu beweisen, und wenn er selbst der letzte meiner Schüler ist — ich verzeihe ihm bereitwilligst.“ Ich könnte zahlreiche Stellen der gleichen Art anführen, die die bewundernswerte Liebenswürdigkeit von Maimonides Charakter beweisen. Aber wir müssen zu unserm Gegenstand zurückkehren und zeigen, in welcher Weise Maimonides seine Aufgabe löste.

Diese Aufgabe verlangte ungeheure, beispiellose Kräfte, die sich vereint nur bei Maimonides finden konnten. In erster Linie hatte er das unvergleichliche Wissen, er, der immer auf der Wanderung, ohne ein Buch zur Verfügung zu haben, im Alter von 23 Jahren seinen weit angelegten Kommentar über die Mischnah verfaßte, der fast alle Zweige menschlichen Wissens berührt. Maimonides war einer der größten Systematiker, die jemals gelebt haben. Es ist ein weit verbreitetes Vorurteil, das, von Nichtjuden aufgebracht, von Juden gläubig nachgesprochen wird, daß unser Volk unsystematisch sei. Aber wenn die Juden nur den einen Maimonides hervorgebracht hätten, würden sie die Nichtigkeit dieser Beschuldigung bewiesen haben. Maimonides war ein Schriftsteller von außerordentlicher Kraft und Eleganz. Aber Maimonides war viel mehr. Er war, und dies ist vielleicht sein größtes Verdienst, nicht nur ein logischer, sondern auch ein psychologischer Kopf. Das ist ein sehr bedeutsamer Punkt. Maimonides wird gewöhnlich als ein Rationalist hingestellt, und mit Recht. Vernunft, Denken ist der Maßstab, mit dem er alles mißt. „Niemals soll der Mensch“, sagt Maimonides in seiner Antwort an die Juden von Marseille, „seine Vernunft in den Hintergrund treten lassen, denn seine Augen sind nicht hinten, sondern vorn.“ Dies folgt notwendigerweise aus seinem System, nach dem das Denken die höchste Bestimmung der Menschheit ist und der einzige Weg, um bis zu einem gewissen Grade die göttliche Vorsehung und Unsterblichkeit zu erfassen. Er folgt seiner

Vernunft ohne jeden Vorbehalt. Obwohl er sich vollständig dessen bewußt war, daß die Annahme der Theorie von der „Ewigkeit der Welt“, wie Aristoteles sie aufstellt, mit der Zerstörung jeder positiven Religion gleichbedeutend ist, weist er diese Lehre nicht deshalb ab, weil sie anti-religiös, sondern weil sie nicht genügend bewiesen ist. Er spricht in sarkastischen Ausdrücken von den mohamedanischen Philosophen und ihren jüdischen Nachtretern, die sich mit einem künstlichen Ausgleich von Religion und Philosophie begnügen und die Tatsachen nicht so nehmen, wie sie sind, sondern wie sie nach ihrem Wunsche sein sollten.

Aber wir würden die Stellung Maimonides' völlig mißverstehen und ihm großes Unrecht tun, wenn wir ihn ausschließlich als Rationalisten betrachten. Maimonides erklärte die Vernunft für die höchste Autorität in philosophischen und geistigen Dingen. Aber er war nicht einer jener einseitigen Rationalisten, jener beschränkten „Maskilim“, die den Menschen als eine denkende Maschine betrachten, als einen vernunftbegabten Automaten, der nur antwortet, wenn man eine logische Formel hineinwirft, die auf die alte, gräßliche Lehre des Sokrates schwören, daß der Mensch nur die Tugend erkennen muß, um sie zu üben. Maimonides verstand besser als irgend einer seiner Vorgänger und Zeitgenossen, daß das menschliche Leben nicht von Gedanken und Formeln, sondern von Willensregungen beherrscht wird, daß daher Gedanken erst in Willensbewegungen umgewandelt werden müssen, um eine reale Macht im Leben zu werden. Gerade so wie die Himmelssphären nach der Überzeugung des Maimonides erst dann zu kreisen beginnen, nachdem ihre logische Betrachtung Gottes ein psychologisches Sehnen nach Gott geworden, so können menschliche Handlungen in Bewegung gesetzt werden nicht durch die Erkenntnis der Wahrheit, sondern durch das sehnsüchtige Streben nach Wahrheit. Diese Auffassung kennzeichnet Maimonides als einen großen Pädagogen. Denn ein Erzieher sein heißt, die menschliche Natur verstehen, imstande sein, sich in die Seele eines andern zu versetzen, einen Maßstab zu

suchen und Forderungen zu erheben, die aus ihm selbst erwachsen sind. Maimonides hat seine pädagogische Kunst von seinem großen Vorbild Moses gelernt, dessen Wirken ihm hauptsächlich als das eines Volkserziehers erschien. Obwohl die religiösen Gebote ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe zu beobachten sind, erklärt er, daß „es nichts ausmacht, wenn das Volk die Gebote aus Furcht vor der Strafe erfüllt". Die materielle Auffassung des zukünftigen Lebens ist ihm sehr zuwider, und er gibt sich die größte Mühe, sie zu bekämpfen. Als jedoch ein Jude aus Bagdad, nach eigenem Eingeständnis ein ungebildeter Mann, ihn um eine Erklärung bat, was man unter dem zukünftigen Leben in Wahrheit zu verstehen habe, antwortete er: „Was deine Bitte anbetrifft, dir die Unsterblichkeit der Seele zu erklären, so habe ich in meinen verschiedenen Schriften alle notwendigen Erklärungen gegeben, und ich habe mein Bestes versucht, es so verständlich als möglich zu machen. Aber ich möchte dir raten, deinen Geist nicht mit diesen tiefen Fragen zu beschäftigen, denn der Begriff von unkörperlichen Wesen ist selbst für einen großen Gelehrten sehr schwierig, um wie viel mehr für Anfänger, die in diesen Dingen keine Erfahrung haben. Du tätest besser daran, dir für dich selbst eine Vorstellung zu bilden, die du zu verstehen imstande bist. Es wird deine Frömmigkeit nicht beeinträchtigen, wenn du glaubst, daß diejenigen, die des zukünftigen Lebens teilhaftig werden, Körper sind, wenn nur der Glaube an dieses selbst feste Wurzel in deinem Herzen geschlagen hat. Selbst wenn du glauben solltest, daß sie irgendwo im höchsten Himmel oder im Paradiese essen, trinken und sich fortpflanzen, würde ich deinen Glauben nicht tadeln. Es gibt manche andere Dinge, die trotz ihrer größeren Klarheit vielen Leuten unbekannt sind, und deren Nichtwissen dennoch nicht die Grundlagen des religiösen Glaubens schwächt." Metaphysisches Denken ist nach Maimonides das letzte Zie des Menschen. Er verleiht ihm die größte Glückseligkeit, und es allein befähigt ihn, an der Unsterblichkeit und göttlichen Vorsehung teilzuhaben. Und doch ermahnt er das Volk immer

wieder und wieder, sich von Metaphysik fern zu halten. Fleisch und Wein sind an und für sich etwas sehr Gutes, aber sie würden höchst schädlich für den Säugling sein, der sie nicht vertragen kann. Der Philosoph hat das Recht, ja die Pflicht, die Grundlagen der Religion zu untersuchen, aber der Menge ist zu raten, Halt zu machen vor den Gründen der religiösen Gebote. Aber indem er so die verschiedenen Abstufungen des menschlichen Verstandes berücksichtigte, und einer jeden eine individuelle Behandlung zuteil werden ließ, trug er mehr als irgend ein anderer dazu bei, eine philosophische Auffassung des Judentums im jüdischen Volke zu verbreiten.

Seine pädagogischen Grundsätze zeigen sich auch in den Einzelheiten seiner Wirksamkeit. Maimonides war ein Aristokrat durch und durch — ein Aristokrat jedoch, der seinen Rang nicht als einen Vorzug, sondern als eine Pflicht ansieht. Er war nicht nur ein Edelmann durch sein Blut, indem seine Familie ihre Abstammung von König David herleitete, sondern in erster Linie und vor allem adlig durch seine Intelligenz. Die Unterscheidung zwischen dem המון und den יחידים, der Masse und den Auserwählten begegnet uns sehr häufig in seinen Schriften. Sein philosophisches System schenkt den Massen nur wenig Aufmerksamkeit. „Die Masse", sagt Maimonides in der Einleitung zu seinem Mischnah-Kommentar, „ist geschaffen worden, um dem Philosophen zu dienen", um für ihn die Notwendigkeiten des Lebens zu bereiten. Aber sein geschichtlicher Sinn ließ Maimonides begreifen, daß das Sein eines Volkes auf den Massen beruht, und daß die Erhaltung des Judentums mindestens ebenso sehr von der Erziehung der Massen als von der philosophischen Beschaulichkeit der „Auserwählten" abhängt. Es ist kein bloßer Zufall, sondern eine notwendige Folge dieser Auffassung, daß die beiden ersten Hauptwerke des Maimonides der Belehrung der Massen gewidmet sind, und nur sein drittes und letztes an die Philosophen sich wendet. Die gewaltige wissenschaftliche Tätigkeit des Maimonides ist nur auf das eine Ziel gerichtet: Die Erhaltung des Judentums dadurch sicher zu stellen, daß das Volk sein Judentum kennen und lieben lerne

und so imstande sei, dafür zu kämpfen und dafür zu leiden. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist Maimonides' Tätigkeit eminent praktisch — praktisch nicht in dem Sinne, daß sie den kleinlichen Interessen des Tages dient, sondern daß sie die Bedürfnisse der Zeit und der Geschlechter der Zukunft ins Auge faßt. Ein Jüngling noch, in den zwanziger Jahren, sah schon Maimonides das ganze Schema seiner Wirksamkeit vor sich. In einem Alter, in dem andere noch in der Sturm- und Drangperiode sich befinden, waren sein Geist und sein Charakter vollkommen gereift und abgeschlossen. Maimonides machte nicht den Anspruch, unfehlbar zu sein. Im Gegenteil, er konnte von sich rühmen, daß er stets bereit sei, seine Fehler einzugestehen und seine Ansichten zu ändern, sobald er sie als Irrtümer erkannt habe. Aber nur in Einzelheiten waren solche Änderungen je bei ihm nötig. Seine allgemeinen Anschauungen jedoch unterlagen niemals einer Veränderung, und gerade so, wie seine philosophischen Ansichten während seines ganzen Lebens trotz eifrigen und anhaltenden Studiums die gleichen blieben, so waren seine Werke die Verwirklichung eines mit fester Hand entworfenen Planes. In seinem ersten Werke sind die Umrisse seines letzten Werkes angedeutet, und in seinem letzten Werk bezieht er sich auf sein erstes, ein Zug mehr in Maimonides unvergleichlich systematischer Geistesrichtung. In der Einleitung zu seinem Mischnah-Kommentar, von dem wir bald sprechen werden, erzählt er uns, daß er Erklärungen zum Talmud geschrieben hat, und es ist der Erwähnung wert — er selbst berichtet diese Tatsache — daß diese Erklärungen sich gerade mit den Traktaten beschäftigen, die speziell das praktische Leben der Juden betrafen. Dieses Werk blieb jedoch unvollendet, und alles, was davon vollendet wurde, ist verloren gegangen. Beide Umstände sind wahrscheinlich auf die Tatsache zurückzuführen, daß Maimonides keinen besonderen Wert auf die Verbreitung des Talmuds legte. Und hier haben wir wieder den echten Maimonides vor uns. Maimonides fühlte die tiefste Verehrung und Ehrfurcht vor dem Talmud und seinen Weisen. Er spricht in fast rührenden Ausdrücken von ihrer Weisheit und Frömmigkeit. Sein Leben

war in der Hauptsache dem Studium des Talmud geweiht und stand in der Praxis völlig unter der Herrschaft des Talmud, und — „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ — sein Sohn, der zu gleicher Zeit sein Schüler war, war mindestens ebenso bedeutend als Talmudforscher wie als Philosoph. Seine literarische Tätigkeit jedoch wurde nicht von persönlichem Geschmack und persönlicher Neigung beherrscht, sondern von der Frage: „Was frommt dem Judentum?“ Von diesem Standpunkt aus angesehen, waren die scharfsinnigen und ausgedehnten Diskussionen des Talmud wohl ein geistiges Vergnügen und ein würdiger Gegenstand religiösen Studiums für den Gelehrten, hatten aber wenig Wert für die Massen, die praktische Belehrung für das tägliche Leben brauchten. Diese Erwägungen bestimmten Maimonides, sich lieber einer anderen Quelle des Judentums zuzuwenden, die ihrerseits eine systematische Zusammenfassung der geistigen Tätigkeit vergangener Geschlechter war und als das heiligste Buch gleich nach der Bibel galt. Daher unternahm Maimonides die Erklärung der Mischnah.

Im Laufe der Zeit war die Mischnah schwierig und unverständlich geworden. Ihre Sprache, ihr Inhalt usw. waren der neuen Zeit ganz fremd. Außerdem führt der Sammler der Mischnah in seinem Kodex oft verschiedene, widerstreitende Meinungen an, ohne die Entscheidung anzugeben, und die Entscheidung war natürlich das Wichtigste für die religiöse Prax is Maimonides nahm diese Aufgabe auf sich. Sein Kommentar zur Mischnah, das Ergebnis einer zehnjährigen unermüdlichen Arbeit, ist bis heute unübertroffen geblieben. Entsprechend seiner Veranlagung stellt Maimonides jedem neuen Traktat eine umfassende Einleitung voran, die in jedem Wort die Kraft seines Geistes verrät. Der ganzen Mischnah geht als Einführung eine ausgedehnte und eingehende Abhandlung von großem wissenschaftlichen Werte voran. Zu den einzelnen Mischnah-Paragraphen gibt er eine kurze, aber erschöpfende Erklärung der Dinge und Worte und führt stets die Entscheidung an, der im praktischen Leben zu folgen ist. Zu gleicher Zeit aber verfolgte er mit glücklicher Hand ein anderes Ziel. Die Misch-

nah bezieht sich oft auf Gegenstände von wissenschaftlichem, ethischem oder philosophischem Charakter. Sobald sich ihm eine solche Gelegenheit darbot, sobald — um Maimonides' eigene Worte zu gebrauchen — auch nur ein Duft der Philosophie zu spüren war, ergriff er freudig die Gelegenheit, in einer höchst anziehenden und volkstümlichen und doch tiefen und erschöpfenden Weise die Elemente anderer Wissenszweige zu entwickeln und machte so seinen Kommentar zu einer Quelle der Belehrung nicht nur für die religiöse Praxis, sondern auch für religiöse Gedanken und weltliches Wissen.

Das nächste Werk des Maimonides setzt das erste voraus. Er nimmt mit vollem Bewußtsein den Faden dort auf, wo ihn Rabbi Jehuda Hanassi, der Redaktor der Mischnah, hatte fallen lassen. Gerade so wie die Mischnah ein Resumé der Tätigkeit der vorangegangenen Geschlechter darstellt, so bezweckt Maimonides, die Resultate seiner Vorgänger bis auf seine Tage zusammenzufassen. Aber die Aufgabe war jetzt eine unendlich viel größere. In der Zwischenzeit zwischen Jehuda Hanassi und Maimonides waren beide Talmude, der babylonische und der palästinensische, entstanden zugleich mit einer ungeheueren Literatur, die zum Teil sie begleitete, zum Teil ihnen folgte. Der Stoff, der während der Jahrhunderte ohne Plan und ohne System aufgehäuft war, wuchs ins Uferlose. Doch er blieb eine tote Masse. Nur sehr wenige waren imstande, sich mit ihm vertraut zu machen. Die Juden jener Zeit waren zu sehr mit dem praktischen Leben und den verschiedensten Interessen beschäftigt, als daß sie ihr Leben dem Studium dieser Literatur mit der Ausschließlichkeit und Selbstverleugnung hätten widmen können, die später in so hervorragendem Maße die Eigenart der Juden Polens wurden. Und selbst die wenigen waren außerstande, sich ihr Studium zunutze zu machen. Der Stoff war ohne ein einigendes Band. Er bot eine Menge von Belehrung, aber kein Wissen. Darum faßte Maimonides den gigantischen Plan, der auf nichts Geringeres ausging, als das ganze ungeheuere, von allen vergangenen Geschlechtern

aufgehäufte Material zu sichten, zu ordnen und zu beleuchten, um so die ganze frühere Literatur überflüssig zu machen.

Es ist ein großes Unrecht, das man oft Maimonides antut, wenn man ihn anklagt, er hätte die Absicht gehabt, den Talmud gänzlich beiseite zu schieben. In einem Brief weist er diese Beschuldigung zurück, indem er auf die Tatsache verweist, daß er selbst ein eifriger Talmud-Jünger sei und Vorlesungen über talmudische Fächer gehalten habe. Er betrachtete den Talmud als einen höchst würdigen Gegenstand des Studiums, aber nur für Gelehrte. Die Männer aus dem Volke aber sind keine Gelehrte und können nicht ihr ganzes Leben dem „Lernen“ widmen. Für die Masse des Volkes allein beabsichtigte er, den Talmud durch einen umfassenden Auszug aus ihm zu ersetzen. „In unseren Zeiten“, so sagt er in seiner Einleitung zu dem Werke, von dem wir jetzt sprechen, „folgt ein Unglück dem andern, ohne Aufhören. Die Bedürfnisse des Augenblickes lassen alles andere beiseite treten. Die Weisheit der Weisen ist geschwunden und die Einsicht der Einsichtigen verhüllt. Darum sind alle die Erklärungen, Gesetzbücher und Rechtsbescheide, die die Gaonen in einer nach ihrer Meinung klaren Form verfaßt haben, in unseren Tagen unverständlich geworden, und es gibt nur wenige, die sie richtig verstehen können. Was die Talmude selbst, sowohl den babylonischen als den palästinensischen, und die übrige talmudische Literatur betrifft, brauche ich wohl nicht zu sagen, daß sie tiefe Kenntnis und große Intelligenz und viel Zeit verlangen, bevor einer den richtigen Weg zu finden vermag in dem, was erlaubt und verboten ist und in allen übrigen Vorschriften der Thora.

„Darum habe ich, Moses, der Sohn des Maimun, der Spanier, meine Lenden gegürtet und mein Vertrauen auf den Herrn gesetzt, gepriesen sei er, und alle diese Werke studiert und den Vorsatz gefaßt, die Ergebnisse, die aus ihnen hervorgehen, zu sammeln, bezüglich des Verbotenen und des Erlaubten, des Reinen und des Unreinen und aller andern Gebote der Thora, dies alles in einleuchtender Sprache und in kurzen Worten, so daß das mündliche Gesetz jedem einzelnen zugänglich sei, ohne

Gründe und Gegengründe, aber in klaren, verständlichen Worten entsprechend der Entscheidung, wie sie aus allen Abhandlungen und Kommentaren hervorgeht, die seit den Tagen Rabbi Jehuda Hanassis bis auf unsere Tage verfaßt sind, kurz so, daß niemand eines anderen Buches über die Gesetze Israels bedarf. Daher nannte ich dieses Werk Mischne Thora, die zweite Thora; denn man hat jetzt nur die schriftliche Lehre zu lesen und hierauf dieses Werk und kennt dann die ganze mündliche Lehre, ohne eines andern Buches außerdem zu bedürfen."

Die Bedeutung dieses Riesenwerkes kann kaum überschätzt werden. Man kann wohl sagen, die „zweite Thora" des Maimonides ist das größte Werk der jüdischen Literatur nach der Bibel. Der Unterschied zwischen dieser Gesetzessammlung und dem Talmud ist derselbe wie zwischen einem mit Waren angefüllten Magazin und einem prächtigen Palast. In dem Magazin ist zweifellos eine große Menge wertvoller Waren; da findet man Silber und Gold und oft sogar Edelsteine. Aber all dieses kommt erst zur richtigen Geltung, wenn Ordnung und Ebenmaß eines zu dem andern gesellt. Der Palast des Maimonides verrät den bewundernswürdigen Baumeister. Das gewaltige Gebäude ist wie aus einem Guß. Es ist eine entzückende Harmonie in allen seinen Teilen. Das breite Fundament bilden die Gedanken des aristotelischen Systems, und die Spitze verliert sich in den luftigen Wolken der messianischen Zukunft, wenn „die Erkenntnis des Ewigen die Erde erfüllen wird, wie die Wasser des Meeres Grund bedecken."

(Schluß folgt.)

Ein Feldpostbrief[1].

Lieber Herr Dr. נ"י!

Sie werden in meinen Zeilen wohl kaum das finden, was Sie erwarten. Es sind auch nicht Ihre Artikel, die mir die Feder in die Hand drückten, sondern die Gesamtheit der hiesigen Eindrücke. Ihre Ausführungen haben nur manches in mir gelöst, was noch schlummerte. . . . . . . Es wird auch wieder nichts Ganzes, Zusammenhängendes werden, was ich Ihnen zu berichten weiß, noch weniger werden Sie alles verwerten können.

Also zunächst: Nach meinem Ermessen ist die Ostjudenfrage nicht in der Hauptsache durch das Bildungsproblem zu lösen. Was hier zu tun ist, wird zum großen Teil — und wie wir wohl gemeinsam annehmen — aus dem Volke heraus ganz gut gelöst werden. Und wenn selbst Fehler unterlaufen, so schwerwiegend werden sie nicht sein, daß das Wohl und Wehe damit unbedingt verknüpft ist. Selbst die Fehler, die von Seiten der Verwaltung gemacht werden und die nicht zu verhindern sind, ob mit jüdischem Beirat oder ohne diesen, oder noch schlimmer mit schlechtem Beirat — sie alle werden wettgemacht werden durch die Jungfräulichkeit des Saatbodens. Wieder umgepflügt und mit anderem Dünger versetzt, oder nur

---

[1]) Schreiber dieses Briefes ist Vf. der Skizze „Bilder aus Litauen“ (Jeschurun II S. 585—590). Wie sich schon aus jener Schilderung ergibt, ist er ein kundiger Beurteiler der Verhältnisse. Wir fügen aus unserer Kenntnis seiner Persönlichkeit hinzu, daß er ein בן תורה ist und mit Herz und Seele dem überlieferten Judentum anhängt. Er will mit seinen folgenden Ausführungen sicherlich nicht gegen das Sachliche in unseren drei Aufsätzen über „Deutschland und die Ostjudenfrage“ polemisieren. Er ist nur der Meinung, daß die Lösung des Bildungsproblems eine cura posterior sei. Wer jedoch weiß, wie starke Kräfte an der Arbeit sind, das Bildungsproblem im Sinne einer dem überlieferten Judentum feindlichen Tendenz zu lösen, der wird ihm nicht zustimmen können Auch handelt es sich ja nicht darum, daß wir den Kulturaufgaben große pekuniäre Mittel zur Verfügung stellen, die wir den sozialen entziehen. Auf jeden Fall wollten wir die wertvollen Ausführungen des verehrten Autors, in dem Geist und Gemüt eine so gute Mischung geben, unserem Leserkreis unterbreiten. Der Herausgeber.

mit den welken Blättern die darauf gefallen sind verarbeitet, wird er immer gute Saat zeitigen.

Ein Beispiel: Wasiliszki ist eine Stadt(!) von im Frieden ca. 4—5000 Einwohnern, jetzt vielleicht 2—3000, davon zwei Drittel Juden. Bürgermeister ist ein jüdischer Apotheker, natürlich unfromm. Er geht in seinem — unbezahlten — Amt auf, sehr zum Segen der Juden. Bevor noch die Öffnung von Schulen erlaubt war, hat er fast gegen den Willen der Behörde ein Haus für die Schule reserviert, herstellen lassen, reingehalten. Und, sobald es ging, am Tage des Erlasses die Schule eröffnet. Zwei jüdische Lehrerinnen und ein Unteroffizier, deutscher Volksschullehrer, unterrichten ca. 60—80 Kinder. Die Schule wird von allen, die sie sehen, bewundert. Sie steht allen Konfessionen zur Verfügung, aber nur jüdische Kinder besuchen sie. Der Cheder-Unterricht ist auf den Nachmittag verlegt. Die Polen suchen jetzt nach vier Monaten noch Lokal, Lehrer usw. Die Kinder mögen ruhig noch Unterricht entbehren. In Skidel, in Sczuczin, in Scopolzkin ähnliche oder gleiche Vorgänge. In Lida hat der Cheder-Unterricht nicht ausgesetzt, als die Stadt beschossen wurde. Keine andere Schule war in der ersten Rundfrageantwort aufgeführt worden, aber 8—10 jüdische Schulen, d. h. einschließlich Chedarim und Melamdim. Nun kommen die Schulvorschriften der Verwaltung, mehr oder weniger nach deutschen Verhältnissen zugeschnitten. Irgendwie wird sich schon die Paarung von Cheder und Volksschule vollziehen und da ja G. L. an der Religion nicht gerüttelt werden soll, wird das neugeborene Kind schon die Ähnlichkeit mit der Mutter — und das ist und bleibt der Cheder — nicht ganz verlieren. Ich glaube nicht, daß die Gefahr von dieser Seite eine große ist und daß hier tiefe Schäden den Baum zum Stürzen bringen können. Im Gegenteil, ich glaube, daß die Möglichkeit schon heute gegeben ist, höhere Schulen ohne Chillul Schabboß einzurichten, ohne Einschränkung und Zurücksetzung um des Judentums willen. Auch die Möglichkeit der Zusammenarbeit mit den Rabbonim, die bisher völlig fehlte, wird sich einstellen. Die Lösung des Bildungsproblems

brennt nicht, die Lösung wird auch recht wenig von unseren Kreisen oder jenen beeinflußt werden. Die wird preußisch organisiert werden und es wird m. A. jedenfalls später, wenn nicht schon heute, den Körperschaften Gehör geschenkt werden, die mit der Schule nicht das jüdische Wesen austreiben wollen. Wie ich Ihnen schon sagte, von unserem Dazwischentreten verspreche ich mir nichts. Auch bei unseren Besten ist — vielleicht etwas kühn aber sicher nicht ganz falsch gesagt — die Liebe zu Tauroh, zum Lernen לשמה, doch nur Nebenprodukt, während sie hier in den weiten treuen Kreisen so wurzeltief und echt ist, daß es unbedingt immer wieder starke, kräftige Ableger geben wird, wie auch Stätten, auf denen sie wachsen und gedeihen werden. . . . . .

Ich komme auf den Hauptteil meiner Ausführungen. M. A. nach ist die Ostjudenfrage in allererster Linie eine soziale Frage. Das ist nichts neues, werden Sie mir sagen. Ich weiß es, aber solange nicht die Frage als rein soziale erfaßt ist, und solange nicht alle Kräfte darauf vereinigt werden, hier die Hand anzulegen, ist es müßig, sich mit Schule und Kulturfragen zu beschäftigen. Was soll aus den sechs Millionen, oder sind es nur vier Millionen Juden werden, die jetzt in den Städten und Marktflecken einer Not anheimgegeben sind, von der man sich in unseren Verhältnissen niemals einen Begriff machen kann. Soll ich Ihnen dafür Beispiele erzählen? Beispiele aus der Jetztzeit, nicht von der russischen Willkürherrschaft, sondern unter deutscher Verwaltung? Können Sie sich einen Begriff davon machen, was es heißen will, wenn von hunderten Personen, die in der Volksküche essen, nicht 5% in der Lage sind auch nur zehn Pfennige für ein Mittagbrot zu zahlen? Daß man Familien, die unter russischer Herrschaft im Kriege noch ein Haus machten, an deren Tisch stets Orchim gesessen und die heute ihrer Erwerbstätigkeit beraubt, das Essen aus der Volksküche ins Haus tragen muß, weil sie lieber verhungern wollen als ihr Elend zeigen? Daß man Familienväter zum arbeiten heranzieht für 60 Pfg. Tagelohn? Ich mag nicht und kann nicht Einzelheiten schildern, vieles mag der

Krieg, vieles mögen die Zeitläufte mit sich bringen, aber auch der kommende Frieden wird nicht viel daran ändern können, weil eben die jetzige Not doch zum größten Teil auf das frühere unbeschreibliche Elend zurückzuführen ist, weil leider diese Millionen Millionen von Proletariern sind, in einer Tiefe des Begriffes, der für deutsche Verhältnisse nicht ausdenkbar ist.

Da muß der Hebel einsetzen. Da muß die neue Bewegung erwachsen, ins Leben gerufen werden. Hier im Lande muß das Amerika, muß ein Erez Jissroël erblühen. Nur so können die Millionen am Leben erhalten werden, kann auf eine osteuropäische jüdische Kultur gerechnet werden, nur für dieses Neuland lohnt es über Schulen, über Bildung, über Erhaltung und Neuwerden zu schreiben, zu arbeiten. Das Material ist vorhanden, das Land ist vorhanden. In Rußland war es den Juden verboten, Land zu besitzen und zu bearbeiten, in Deutschland hat es die Bewegung auf keinen grünen Zweig bringen können. Ich selbst war ein strikter Gegner der Bewegung zur Förderung der Bodenkultur bei deutschen Juden; Gegner aus religiösen Gründen. Hier wage ich es nicht, Gegner zu sein, sehe vielleicht einen guten Teil Rettungsmöglichkeit in dem Gedanken von jüdischen Bauern, zentralisiert und kapitalisiert von einer jüdischen Bauernbank. Mit den Transportkosten nach Amerika, nach Palästina wird sich vielleicht schon hier eine Wirtschaft einrichten lassen in primitivster Form, aber doch wohl 100 Mal besser als diese Wohn- und Lebensmittelverhältnisse in den jüdischen Flecken und Städten.

Muß die ganze Schulfrage nicht ganz anders angesehen werden, wenn dem Gedanken auch nur ein Schimmer von Aussicht blüht? Das Material ist vorhanden. Schon heute gibt es jüdische Gutspächter — natürlich unter russischer Herrschaft durch einen Nichtjuden gedeckt — und die von ihnen bewirtschafteten Güter sollen in nicht schlechterem Zustande sein als die anderen. Die einzig lukrativen Kolonien in Palästina sollen die von hiesiger Jugend gegründeten sein. Das Problem ist so schwer, so vielsagend, daß es wirklicher und

sehr reifer Überlegung bedarf, um nur in seiner Wurzel erkannt zu werden. Aber es scheint die meiste Aussicht zu bieten den Millionen Heimatlosen — und das sind sie alle, alle hier — Boden unter den Füßen zu geben. Es ist der Gedanke bereits von Deutschland aus angeregt worden, große herrenlose Güter, durch Privatgesellschaften bebauen zu lassen. Wie weit er gediehen ist, weiß ich nicht; doch hatte er große Fürsprache. Vielleicht könnte schon hier ein Versuch gemacht werden mit einem Hilfswerk, das sich glänzend bezahlt machen würde und das vielleicht eine Wendung bedeuten könnte für viele, recht viele, die heute dem Hungertode entgegensehen. Ich bin zu beschäftigt, auch vielleicht von all den kleinen Nöten, die täglich an mich herantreten zu getrübten Blickes um das Problem zu durchschauen, ich will es auch nur in Ihnen anregen. Ich weiß, wie wenig Sie selbst dazu beitragen können, aber zehnmal mehr und weil entfernter zehnmal objektiver als ich können Sie es durchdenken und vielleicht weiter leiten. Schon der moralische Gewinn, der durch Ablenkung eines, wenn auch vorerst kleinen Volksteiles von dem hier üblichen wirklich elenden Handelssystem erreicht würde, wäre ein unermeßlicher.

Eines besonders, was mir so schwer am Herzen liegt. Wie kann man die furchtbare Gleichgültigkeit der Eltern brechen am Ergehen — am jüdischen und moralischen Werden der Kinder, die hier überall zu sehen ist. Bei den Bessersituierten sehen die Eltern nur den Stolz darin, daß die Kinder studieren, etwas werden, bei den Armen, daß sie etwas Vermögen erringen. Der Cheder oder das Gymnasium übernimmt die Sorge für Erziehung, Moral, Jüdischkeit. Ich will nicht verallgemeinern, aber es sind m. A. nach nur Ausnahmen, wo es anders ist. Eine dieser Ausnahmen ist die ausgesprochen nationale Gruppe, in deren Häusern die hebräische Sprache herrscht, die junge Kinder nach Erez Jissroël bringen, um sie als bewußte Juden — ob fromm oder nicht ist gleich — mehr noch das letztere — erzogen zu wissen. Wenn auch sympathisch, ist es doch nicht das, was wir erstreben, was wir als geistigen Zuwachs erwarten. — Wird nicht dazu auch der Bauer auf eigener Scholle mehr

Zeit, mehr Verantwortungsgefühl finden? Wird hier nicht eine Urkraft wieder Wurzel schlagen, erstarken können? Luft und Licht muß hier herein, wenn es nicht weiter schimmeln soll im Hause, wenn nicht in Amerika die besten Triebe der Jüdischkeit vertrocknen sollen an der zu großen, zu heißen Freiheit.

Und nun das Zweite, das helfen kann. Jüdische Industrie ins Judenland! Die Industrie wird kommen wenn Ostjudenland deutsch bleibt. Kommt deutsche Industrie, dann kommt deutsche Aufklärung, deutscher Sozialismus mit unausdenkbaren Folgen. Nicht, daß es nur jüdisches Kapital sein muß, nicht nur jüdische Meister. Aber in der Industrie, die kommt, muß der Sabbath erhalten bleiben, muß dem jüdischen Empfinden und Leben Rechnung getragen werden. Das Material auch dafür ist vorhanden, besseres vielleicht als jemand ahnt. Ein ganz kleines Beispiel. In der Bauernbank, in der die Verwaltung ihre Büros hat, waren fünf verschlossene Geldschränke und Safes vorhanden. Man sollte sie öffnen. Bei sämtlichen Pionierkommandos und s. f. Militärbauamt pp. ward mit großer Mühe schließlich ein Soldat ermittelt, Feinmechaniker mit Fachbildung, der ausschließlich in Geldschrankfabriken arbeitete. Nach tagelanger Mühe mußte er schließlich mit dem Sauerstoffgebläse die Schlösser ausbrennen, also die Schränke als solche demolieren. Nur einer, von dem man wußte, daß er leer war, blieb verschont. Jüngst komme ich mit einem alten jüdischen Schlosser an dem Schrank vorbei — und kurz, der alte Mann ohne Bildung, ohne Fachkenntnis hat mir den Schrank, d. h. das Schloß ohne jede Beschädigung des Schrankes geöffnet und neue Schlüssel gemacht und war glücklich über die 50 Mk., die er dabei verdient hat. Und so der Buchbinder und so der Tischler. Es sind Kräfte, die hier schlummern, die geweckt und genutzt, ein unendliches Kapital darstellen. Sollen wir, der jüdische Klall, nicht alles tun, um sie für uns zu erhalten? Und wieder muß das Bildungsproblem nicht ein ganz anderes Gesicht bekommen, wenn wir es mit einem Industrieland werden zu tun bekommen? Wenn vielleicht den Polen, Littauern, Weißrussen das Land wird vorbehalten bleiben und der Jude G. b. nach wie vor Stadt-

Proletariat bleiben wird, oder zum Industriearbeiter wird erzogen werden müssen? Der Handel, wie er heute dasteht, wie er auch zur Russenzeit blühte, war wohl mehr oder weniger ein Ausnutzen der Landbevölkerung, ein sich gegenseitiges Töten der eigenen Brüder. Der muß und wird aufhören. Er wird schon heute aufhören, weil es nichts zu handeln gibt und niemand kaufkräftig ist. Wenn aber das Brot fehlt, um die Kinder zu sättigen, ist die Schule ein für die Eltern nebensächlicher Faktor und alle Kulturbestrebung eitel. Auch die wirklich im Lande vorhandenen geistigen Kräfte sind nicht frei für ein großes Ziel, weil die kleinen Sorgen, die so unendlich groß sind, dem Einzelnen keine Ruhe gönnen. Es wird Riesengroßes darin geleistet, von Menschen geleistet, an deren Tür selbst die Sorge klopft. Wie sollen diese Leute, die eben durch alle die Tagesfragen, oft Stundenfragen völlig in Anspruch genommen sind, für die Lebensfragen Zeit und Blick haben?! Hier sollte deutsche jüdische Organisation einsetzen, hier sollten sich alle aus allen Parteien zusammenfinden, um zu helfen. Das Geld, das dafür angelegt wird, wird gute Zinsen tragen, trotz aller Streiks, aller Schwierigkeiten, Arbeiterfragen, die natürlich nicht ausbleiben werden. Es sind doch und werden immer bleiben „unsere teire Jidelech“ mit all ihren vielen Licht- und ebenso vielen Schattenseiten. Wenn wir ihnen Existenzmöglichkeiten in ihrem Lande schaffen, wenn sich die Fähigkeiten entfalten können, ohne daß sich die Verhältnisse in den wesentlichsten Lebensfragen ändern, dann werden wir mit etwas Zusatz von Schule, Bildung und so fort einen wirklichen Regenerator fürs Judenvolk und Judentum an den Ostjuden haben. Wenn nicht, dann wehe uns und wehe ihnen. Entweder platzt der Kessel von all der unterdrückten Energie und verschüttet sein Inhalt uns alle mit oder sie verbrennen in dem Kessel.

Es ist keine Kritik, was ich Ihnen da geschrieben habe, es ist nichts neues, es ist nur der Aufschrei eines Herzens, das manchmal nicht mehr weiß, wo ein, wo aus. . . . . .

Mitteilungen.

Herr Prof. Dr. A. Sulzbach schreibt uns:

Mit großem Interesse habe ich den Artikel des Herrn Dr. Kanter im „Jeschurun" III, 4 gelesen, der von dem „großen Sabbat" handelt. Er hat mich um so mehr interessiert, als ich vor mehr als 25 Jahren zu demselben Resultat des Begriffs הגדול gekommen bin. Die Nummer des „Israelit", in der ich meine Ansicht veröffentlichte, ist mir augenblicklich nicht gegenwärtig. Daß ich jetzt daran erinnere, geschieht, um den Beweis, den ich dort für die Richtigkeit meiner Auffassung brachte, hier zu wiederholen. Dieselben Motive, welche die Alten veranlaßten, den שבת vor dem Pesachfeste הגדול zu bezeichnen, dieselben Motive hätten sie auch veranlassen sollen, den שבת vor dem Schebuothfeste den „Großen" zu nennen, denn galt es doch, der sadducäischen Schriftauslegung entgegenzutreten, als ob ממחרת השבת sich auf den Wochensabbath beziehe und man deshalb im Gegensatz zu diesen Sabbath, mit dem nach der pharisäischen Tradition der Festtag gemeint ist, den dem Feste vorangehenden Wochensabbath als den הגדול bezeichnete. Nun aber, und dies ist der schlagende Beweis für die Richtigkeit der oben erwähnten Erklärung, finden wir, daß der Sabbath von Schebuoth ebenfalls הגדול genannt wird.

In einem Brief an Zunz macht Luzzato (Briefe שד"ל herausg. von Graeber III, S. 436) über Pijutim, die sich in einen von Faeizol geschriebenen Machsor befinden. Da heißt die Überschrift einer Gruppe: יוצר לשבת הגדול של שבועות.

Herr Rektor Dr. A. Hoffmann schreibt uns zu demselben Aufsatz:

Die von Herrn Dr. Kanter mitgeteilte Erklärung über שבת הגדול findet sich bereits in שו"ת שמן המור von R. Mordecchai Rubino (Livorno 5553). Auch ist S. 232 ein Irrtum unterlaufen. Wenn der 15. Nissan auf Donnerstag fällt, so ist der 6. Siwan nicht am Donnerstag, sondern am Freitag, und der 7. Siwan am Sabbath.

Bücherbesprechung.

Moses ben Maimon ein Lebens- u. Charakterbild von **Simon Eppenstein.** Leipzig Gustav Fock. 1914. 103 S.

Der Verf. der vorliegenden Schrift hat nicht eine Lebensgeschichte Maimunis oder eine Geschichte von dessen literarischer Tätigkeit zu geben geplant. Ein Lebens- und Charakterbild, wie der Verf. auf dem Titelblatt uns sagt, will er uns vor Augen stellen, und dies ist ihm gelungen und in diesem Bild hat er uns viel Neues gesagt.

Wenn der Verf. auch dem Biographischen im Leben Maimunis seine Aufmerksamkeit zuwendet, so ist es ihm doch die Hauptsache, uns den Charakter und die gesegnete Wirksamkeit dieses Mannes aus dessen Schriften erkennen zu lassen. — Gerade die kleineren Schriften, die Sendschreiben, die kürzeren Bescheide, die im פאר הדור und vermehrt im קובץ enthalten sind, hat der Verf. reichlich ausgenützt; wir erkennen aus ihnen, da man sich von allüberall her an ihn um Rat und Belehrung wandte, seine große Autorität, die er besaß und die Verehrung, die man ihm zollte und aus seinen Antworten, wie tief er das Leid der verfolgten Glaubensgenossen fühlte, und wie er bereit war, trotz seiner Überbürdung mit Arbeit jedem Auskunftsuchenden seine Belehrung zuteil werden zu lassen.

Willkommen ist der Einblick, den uns der Verf. in die Hauptwerke Maimunis gewinnen läßt. Besonders möchte ich die Partie über den פי' המשניות hervorheben, der ja das bedauerliche Geschick erfahren hat, so wenig bekannt zu sein, und der es doch verdient, besser bekannt zu werden. Ich glaube, daß die Besprechung, die der Verf. diesem פירוש widmet, viele Leser reizen wird, sich mit ihm bekannt zu machen. Ob manche Ausdrücke, deren sich Maimuni bedient, auf eine Geringschätzung der großen Menge schließen lassen, möchte ich bezweifeln. Wenn man sich vorstellt, daß Maimuni schon früh Gegner erstanden, die seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen — man denke nur daran, wie man versuchte, seine Verteidigung der Scheinmuslimin als eine Selbstverteidigung zu verdächtigen — so läßt es sich verstehen, daß er, der oft von der Dummheit Gekränkte, die Masse, die blind verhetzenden Führern folgte, als solche bezeichnete, für die er nicht schreibe, und daß er nur diese meinte, nicht aber diejenige aus der Menge, die hören und lernen wollten, beleidigend zurückwies.

Der große gelehrte Apparat, den der Verf. in den Notizen aufwendet, wird dem Fachmann reiche Anregung geben. Nur sei mir eine Bemerkung in bezug auf den von J. Brill edierten Kommentar Maimunis zum Traktat Rosch haschanah gestattet. Der Verf. bezweifelt die Echtheit dieses Kommentars, er bezeichnet ihn als „angeblichen" Kommentar Maimunis; doch nachdem Senior Sachs für dessen Echtheit eintritt, müßten doch erst unwiderlegliche Beweise gegen sie vorliegen, ehe man sie in Zweifel zieht. Der Tenor dieser Schrift zeugt nicht gegen die Autorschaft Maimunis, und die Vorliebe, mit welcher die astronomischen Partien bearbeitet sind, und die Versiertheit in ihnen, die an M.'s הל' קדוש החודש erinnert, dürfte gerade als Zeugnis für sie gelten.

A. S.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin

Jeschurun

3. Jahrgang | Juni 1916 / Siwan 5676 | Heft 6.

Die Lüge.

Wir haben in unseren Erörterungen über den Weltkrieg schon des öfteren Gelegenheit genommen zu zeigen, daß alles, was in ihm und durch ihn an Handlungen zutage tritt und an Empfindungen sich äußert, der beste Beweis ist, wie wenig die Moral im Leben des Menschen Wurzel geschlagen, wie nützlich es wäre, wenn die heutige Generation dem Studium der Sittenlehre einen kleinen Teil der Mußestunden widmete, wie verderblich der Satz ist: das Moralische verstünde sich von selbst.

Wir haben noch auf einen anderen Punkt hingewiesen: die Übertreibung der sittlichen Forderungen, die Aufstellung eines Ideals, dessen Verwirklichung im irdischen Leben un möglich ist, führt nur dazu, daß gar nicht der Versuch gemacht wird, dem Ideal nachzuleben. Es wird dann eine Kluft zwischen dem Leben und der Idee aufgerissen, die zu überbrücken unmöglich ist. So kommt es, daß das Ideal in der Schule, auf dem Katheder, der Kanzel, der Rednertribüne verherrlicht wird, während in der Wirklichkeit niemand der sittlichen Forderung nachstrebt. Das Judentum, so meinten wir dann, sucht diesen Fehler nach Möglichkeit zu vermeiden. Es schraubt das Ideal nicht bis in den Himmel hinauf und stellt es daher leichter in des Menschen Hand, Ideal und Leben zu einer Einheit zu gestalten.

Und wir haben endlich mit Nachdruck betont, daß jedes Streben, die Völkermoral zu heben, welche im Ernstfall die einzige Stütze für die Befolgung des Völkerrechts sein könnte, zur Unfruchtbarkeit verurteilt ist, wenn es nicht gelingt, die Moral des einzelnen zu stärken.

An dem Beispiel der Wahrhaftigkeit und ihrem Gegenspiel, der Lüge soll die Giltigkeit dieser Sätze noch einmal erläutert werden.

I.

Wären wir im Frieden, wir würden es nicht wagen, dies Thema anzuschlagen. Nicht wahr? Es ist so kindlich, um nicht zu sagen kindisch, von der Lüge zu reden. Nun, der Weltkrieg hat dafür gesorgt, daß zum mindesten den Bürgern der Mittelmächte die Macht der Lüge in ihren furchtbarsten Folgen vor Augen tritt. Sie wissen, daß sie einen guten Teil der Blutopfer, die sie bringen, auf das Konto der gesprochenen und geschriebenen Lüge zu setzen haben. Aber das Seltsame ist, daß keiner merkt, die Menschheit pflücke hier nur die Früchte des eigenen Tuns. Daß die Lüge nur deshalb so riesengroß anzuwachsen vermochte, weil man sie ununterbrochen in allen Beziehungen des menschlichen Lebens so liebevoll gehätschelt. Und wir belügen uns letzten Endes selbst, wenn wir das Unrecht nur auf der anderen Seite sehen und uns nicht darüber klar werden, daß wir unsererseits noch sehr weit entfernt von dem Ideal sind.

Man schaudert zurück vor dem Übermaß der Lüge, mit dem vor allem England und Frankreich uns umstrickt. Aber wir vermögen das Verbrecherische darin nicht zu erkennen. Die Forderung, es müsse im Kriege reinlich zugehen, ist noch ein Überrest der Vorstellung, daß es sich da um einen ritterlichen Zweikampf handelt, in dem nach gewissen vorher ausgemachten Bestimmungen der Nachweis erbracht werden soll, wer der Stärkere ist und damit den Preis des Zweikampfes erringe. In dem Kriege unserer Zeit, in dem die Völker in ihrer Gesamtheit miteinander um ihr Leben kämpfen und für Menschenalter hinaus entschieden wird, ob das eine oder das

andere verarmen soll, indem mit den fürchterlichsten Waffen täglich viele tausende getötet werden, da macht ein Sittenrichter eine sehr seltsame Figur, wenn er den Völkern das Lügen verbieten will. Und das, wenn es beim Lügen nicht allein um einen hohen Einsatz geht, sondern möglicherweise die Entscheidung zugunsten der einen Seite von dem Erfolg des Lügens abhängt. In Amerika ist, wie bekannt, neben einem rücksichtslosen Geschäftssinn ein warmherziger Idealismus verbreitet. Es ist kaum zu bezweifeln, daß es der tiefgehenden Frömmigkeit und dem humanen Sinn großer Kreise doch gelungen wäre, sich gegen die, welche die Blutschuld der Waffenlieferung auf sich laden, durchzusetzen. Es ist noch viel weniger zu bezweifeln, daß der Krieg längst zuungunsten des Vierverbandes entschieden wäre, wenn Amerika ihm nicht durch diese Waffenlieferungen seine Unterstützung geliehen. Ist es — die Berechtigung des Krieges einmal anerkannt — nicht durchaus zulässig, einen so mächtigen Staat wie Amerika durch die Lüge zu seinem Bundesgenossen zu machen? Ist das weniger sittlich, als täglich viele Tausende zu morden? Und wenn das Wort „morden“ hier als ungehörig empfunden wird und der Krieg das Töten adelt, warum soll er für England nicht das Lügen adeln, das ihm viele Armeen, das Blut seiner Volksgenossen spart und vielleicht den Sieg erringen hilft? Ein anderes Beispiel: Es wäre in Italien kaum zum Treubruch gekommen, wenn die Leidenschaften des Volkes nicht mit allen Mitteln der Verleumdung aufgepeitscht worden wären. Was da an Lügen über die deutsche Kriegsführung durch die englischen und französischen Agenten in die Presse gebracht wurde, ist ungeheuerlich. „Heute wurde die Mutter eines Kindes, dem in Belgien von deutschen Offizieren die Hände abgehauen wurden, von der Königin empfangen“, stand eines Tages in allen Zeitungen Italiens. Wir stehen fassungslos vor der Frechheit dieser Lüge. Aber wiederum: Können wir den Männern einen Vorwurf machen, denen es gelungen ist, mit diesen Mitteln ihrem Vaterland England den großen Dienst zu erweisen, ein ganzes Volk als Mitkämpfer zu gewinnen?

Und sehen wir nach Frankreich: Unsere öffentliche Meinung wird nicht müde, die Prahlerei und den Selbstbetrug zu geißeln, mit denen Frankreich sich über seine Lage täuscht und an Hoffnungen festhält, die doch so völlig trügerisch sind. Sie schilt die Machthaber Verbrecher, weil sie das Volk über die wirkliche Lage in Unwissenheit hält. Warum? Frankreich glaubt, daß es der überlegenen Zahl der mit ihm Verbündeten doch noch gelingen wird, wenn der Krieg nur in die Länge gezogen wird, den Kampf zum mindesten unentschieden ausgehen zu lassen. Die Führer kennen den Volkscharakter, sie wissen, daß die Franzosen nur dann zur Begeisterung zu entflammen sind, wenn ihnen ein hohes Ziel, ein entscheidender Sieg winkt. Sind die Machthaber nicht in der Lage des Arztes, der dem Patienten tröstend zuredet, weil er hofft, durch die suggestive Kraft der Überredung seine Widerstandskraft so weit zu stärken, daß der Kranke die Krise zu überstehen vermag? Und ist da nicht jedes Mittel recht, wenn es dem großen Zweck der Rettung dient? Soll es da den Führern als sittliches Vergehen angerechnet werden, daß sie dem Feinde jedweden Makel anheften und dem eigenen Volke jeden Vorzug andichten? Zumal wenn ihrer Wesensart wohl zuzutrauen ist, daß sie von der Leidenschaft übermannt, oft selber kaum zu unterscheiden wissen, wo Wahrheit ist und wo die Lüge beginnt.

Diese ganz flüchtigen Bemerkungen zeigen schon, wie wertvoll es ist, sich auch über das scheinbar selbstverständliche, wie das Verbot des Lügens, Gedanken zu machen. Sie können dazu dienen, den Haß, der in uns gegen die Feinde lodert, zu mildern. Dieser Haß hat nicht zum geringsten Teil seine Wurzel in der Erbitterung über den Verleumdungsfeldzug, gegen den wir so wehrlos sind. Haben wir uns aber klar gemacht, daß dieser Verleumdungsfeldzug eine Waffe ist wie jede andere, die dem Feinde außerordentlich wertvolle Dienste leistet, haben wir erkannt, daß sie eine „Notlüge“ ist in eigentlicherem Sinne, als sonst je eine Notlüge als solche bezeichnet wurde, verstehen wir, daß der Feind hier mit dieser

Waffe sich in Notwehr befindet oder wenigstens zu befinden glaubt, so wird dieser Quell des Hasses verstopft. Vor allem aber erkennen wir, daß auch ein so klares Verbot wie das: „du sollst nicht lügen“ nicht einfach und durchsichtig ist, daß wir selbst dort, wo wir scheinbar mit ganzem Abscheu die Lüge glaubten als verwerflich betrachten zu müssen, in einem Irrtum waren. Und auf der anderen Seite: Es gibt wohl kaum einen unter uns, dem nicht das Verhalten des deutschen Reichskanzlers vor der englischen Kriegserklärung in der schlichten Gradheit und Redlichkeit sympathisch gewesen. Die Anerkennung des Neutralitätsbruches gegenüber Belgien, die Erklärung, man werde das Unrecht wieder gut machen, der Hinweis darauf, daß man in bitterster Not gehandelt, so kann nur ein durch und durch wahrheitsliebender Mensch sprechen. Und dennoch wieviel Waffen hat der Reichskanzler da den Feinden in die Hand gegeben, wie sind seine Worte von dem „Fetzen Papier“ „Not kennt kein Gebot“ die Bezeichnung des Einmarsches in Belgien als ein Unrecht in tausenden von Reden und Schriften verbreitet worden, um die Wut der Feinde aufzustacheln, den falschen Freunden den Vorwand zum Treubruch zu geben, bei den Neutralen jede Spur der Sympathie zu tilgen. Durfte der Reichskanzler so sprechen? Es wird sehr schwer sein, auch von rein ethischem Standpunkt darauf mit einem glatten Ja zu antworten. Er war nicht Privatmann, sondern Leben und Tod Unzähliger lag da auf seiner Zunge. Vielleicht wog der Gewinn, daß da in einer Schicksalsstunde des deutschen Volkes ein Mann sprach ohne Doppelzüngigkeit, daß diese Wahrhaftigkeit das ganze Volk in nie erlebter Begeisterung mit fortriß, alle Nachteile auf, die sich später aus diesem ehrlichen Geständnis ergaben. Aber auch hier sehen wir, es ist nicht alles gesagt mit dem einfachen Wortlaut des Verbots: du sollst nicht lügen. In allen Lagen des Lebens stellt es den einzelnen, die Völker und seine Führer vor schwere Probleme. Und eine Lebensarbeit muß daran gewandt werden, will man im gegebenen Zeitpunkt die rechte Lösung finden.

II.

Diese Arbeit wurde in der Theorie auch vielfach geleistet. Ethische Werke sind in fast unübersehbarer Zahl veröffentlicht worden und überall hat man die Lüge bis in die letzten Schlupfwinkel verfolgt. Es sind besonders die neueren deutschen Ethiker, die systematisch alle möglichen Formen in den Bereich ihrer Untersuchung ziehen[1]). Da wird auch die Lüge durch Gebärde, durch Schweigen, die Scherzlüge, die leichtfertige Lüge, die keinen schädigt, gegeißelt. Die Lüge, die durch Zweideutigkeit des Ausdrucks entsteht, durch einen inneren Vorbehalt, die der konventionellen Höflichkeitsformen. Die Lüge des Bewußtseins, die dort ihre Kraft entfaltet, wo man sich über die Beweggründe seiner Handlungen, Meinungen und Überzeugungen selbst zu täuschen sucht. Was man liebt, wird geglaubt und daher der Sieg so vieler negativer Theorien, die epidemische Verbreitung von Modekrankheiten in Geschichtsauffassungen und philosophischen Lehren. Unsere Ethiker untersuchen den Ursprung der Lüge und streiten, ob die Wahrhaftigkeit dem Menschen angeboren oder die Lüge. Beide Parteien bringen Beweise von unkultivierten Völkern. Da sind solche, denen die Lüge unfaßbar ist, andere lügen nur, um zu lügen. Aber die Mehrheit der Ethiker entscheidet sich doch für den alten Satz, daß die Wilden die besseren Menschen sind und daß mit anderen „Segnungen" der Zivilisation auch die Lüge zu den Wilden gekommen ist, daß sie die Waffe ist, mit der die in ihrem Dasein Bedrohten allein den Gefahren begegnen zu können hoffen, die sie täglich von ihren Unterdrückern zu gewärtigen haben.

Einen sehr großen Raum nimmt in diesen Erörterungen die Beurteilung der Notlüge ein. Eine große Anzahl von Ethikern räumt der Notlüge ihr Recht ein. Aber gerade die Größten verwerfen sie um jeden Preis. Kant und Fichte verurteilen sogar den, der einen Mörder, welcher einem Unschul-

---

[1]) Vgl. zum folgenden die treffliche Schrift: „Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker" von Dr. Julius Jacobovits. Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Rudolf Stölzli, Paderborn.

digen nachstellt, mit einer Lüge abweist. „Fragt mich," sagt Fichte, „ein bewaffneter Mörder nach Auskunft um einen, den ich im Hause verborgen habe, so darf ich den Betreffenden mit meinem Leibe schützen, aber nicht lügen, der Tod geht der Lüge vor" [1]). Und einer aus der Schule der intellektualistischen Beurteiler der Lüge, dem diese Konsequenz doch zu bunt ist, der aber doch nicht von dem Ideal der unbedingt und überall zu verwerfenden Lüge lassen will, weiß die Notlüge nur damit zu entschuldigen, daß man ja nicht berechtigt sei, jede subjektiv angenommene Tatsache als wahr zu unterstellen. Dem Mörder könne man ja nicht mit Bestimmtheit sagen, daß der Betreffende wirklich da ist.

Es bedarf nicht dieses Zitats, um den Nachweis zu erbringen, zu welchen Seltsamkeiten das Streben führt, eine Idee bis in die letzte Konsequenz durchzuführen, wie das Ideal auf die Spitze getrieben vielleicht noch eine Idee genannt werden kann, aber völlig ungeeignet ist, als Ideal zu gelten, d. h. dem Menschen als erreichbares und darum erstrebenswertes Ziel zu winken. Es ist mit diesem Kant-Fichteschen Ideal der Wahrheitsliebe nicht anders als mit der Feindesliebe des Neuen Testaments, die dem Bekenner des Judentums, an den seine Bibel nur die Forderung der Nächstenliebe stellt, als ein falsches Ideal erscheint, weil es völlig ungeeignet ist, als Maxime des allgemein menschlichen Handelns zu gelten.

Die Forderung jener großen deutschen Philosophen: „Den Tod lieber als die Lüge" wird man sicherlich nicht so tragisch nehmen dürfen. Aber sie beleuchtet grell die Gefahr, die aus einem verstiegenen Idealismus jeder lebenskräftigen Moral droht. Man wird nur allzuleicht versucht sein, Theorien, die doch nicht zu verwirklichen sind, eben als Theorien zu nehmen und sich die Praxis nach seiner Bequemlichkeit einzurichten. Und so führt die Anpreisung der Wahrhaftigkeit zur größten Lüge, zu der Lüge, die in dem ungeheuerlichen Widerspruch sich kundgibt, in dem Leben und Lehre zueinander stehen.

---

[1]) a. a. O S. 69 ff.

Man hat auch hier wiederum den Engländern die tiefste Stellung zugewiesen: Wie sie das Wort geprägt für den Cant, so sei auch die Sache bei ihnen am stärksten in Schwange, und Heuchelei eine spezifisch englische Eigenschaft. Wir erinnern daran, daß auch der Gentleman eine ursprünglich englische Erscheinung ist, und die Selbstanklage, die in der Bloßstellung eines Lasters liegt, vielmehr ein Zeichen höherer Sittlichkeit bedeutet. Es war das vor allem in den ersten Monaten des Krieges ein beliebtes Spiel unserer Völkerpsychologen oder vielmehr solcher, die es zu sein dünkten, dem Feinde die sittliche Qualität abzusprechen und die Beweise hierfür aus der Selbstbeurteilung unserer Feinde zu erbringen, und es ist nur eine schwache Entschuldigung, daß die Feinde ihrerseits dies Spiel auch jetzt noch nicht aufgegeben haben und es noch viel plumper treiben. Nein, der Engländer ist nicht mehr Lügner als irgendein anderer Europäer — von den offiziellen und offiziösen Lügen im Dienste der Kriegführung haben wir schon oben das Nötige gesagt. Wenn der Widerspruch zwischen dem, was man mit den Lippen bekennt, und dem, was man tatsächlich übt, stärker in die Erscheinung tritt, so ist das aus mancherlei Umständen zu erklären. Zuerst wahre Frömmigkeit: echte Religiösität ist — man mag sagen, was man will — vor allem im englischen Bürgerstande weit verbreitet. Es ist töricht, wenn diese Frömmigkeit in Konflikt mit dem Streben nach Gewinn gerät und dabei oft erliegt, nun von Heuchelei zu reden. Der religiös Indifferente ist vor diesem Vorwurf geschützt. Sodann die strenge Disziplin, die in der allgemein ausgebildeten Wohlanständigkeit geübt wird, hat die unvermeidliche Folge, daß jeder Schritt abseits vom Wege gern in Dunkel gehüllt wird. Auch hier können wir nicht zugeben, daß der höher steht, der seine Ausschreitungen im Lichte des Tages sich spiegeln läßt. Und endlich hat die Politik, die das gigantische Weltreich schuf, sie immer mehr in den Widerspruch von Macht und Recht verstrickt, der Macht, die sie erringen mußte, dem Recht, das sie im Innern als Ideal gepflegt. Wer nie in die Versuchung kam, hat leicht über den reden,

der die Macht nicht lassen und von dem Recht sich auch nicht trennen will und nun vor seinem Innern die Macht als Recht zu legitimieren sucht.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, eine Apologie der Engländer zu geben. Es sollte nur nebenbei der aburteilenden Selbstgerechtigkeit zu Gemüte geführt werden, daß der Vorwurf, bei fremden Völkern herrsche die Lüge, sein großes Bedenken hat. Kehren wir zurück zu der Tatsache, daß sich für die Wahrhaftigkeit Forderung und Verwirklichung so wenig decken.

Max Nordau hat in seiner Sünden Maienblüte, da er noch nicht einer der Erlöser der Judenheit war, sondern der Verfasser der „Entartung" der „Paradoxe" u. ä. ein Buch geschrieben: „Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit". Der Philosoph Paulsen hat es uns gegenüber in seinen Vorlesungen ein schlechtes Buch genannt. Das ist viel zu hart. Es ist einseitig naturwissenschaftlich orientiert, und es schrieb es ein Mann, dem jedes Organ für das religiöse Gefühl fehlt. Hier steht das Wort, das seitdem von so vielen Halbgebildeten aufgenommen worden, daß „die Bibel an poetischem Wert hinter allem zurücksteht, was selbst Dichter zweiten Ranges in den letzten zwei Jahrtausenden geschaffen haben" (XV. Auflage S. 59). Aber trotz allem ist Nordau's Werk ein Buch, das noch heute aktuell ist und den, der es mit Verstand liest und von Einzelheiten absieht, in denen die Entwickelung einen völlig anderen Weg genommen, der die Grundidee auf sich wirken läßt, bis ins Innerste erregt. Denn hier hat der Verfasser der Kulturmenschheit die Maske abgerissen und — wenn auch mit starker Übertreibung — gezeigt, daß so ziemlich in allen Institutionen der Menschheit die Lüge herrscht:

Da ist die religiöse Lüge. Der Staat besoldet Forscher, von denen der eine verdammt, was der andere lehrt. Da ist die monarchistisch-aristokratische Lüge. Die Könige, die durch Verbrechen oder zum mindesten durch sehr menschliche Mittel auf den Thron gekommen, nennen sich von Gottes Gnaden. Ein Stück Papier erhebt Streber, reiche Emporkömmlinge, Menschen, die sich zu ehrlosen Handlungen im Dienste der

Leidenschaft des Herrschers hergegeben, zu den „Edelsten der Nation“. Da ist die politische Lüge: die völlige Gebundenheit des Staatsangehörigen durch eine Unzahl von Gesetzen ohne die Sicherheit, in gegebenem Falle den rechten Schutz zu genießen, die Komödie des Parlamentarismus, die Hilflosigkeit des einzelnen Wählers gegen die Berufspolitiker unter gleichzeitiger Verkündigung der Volkssouveränität, der Sieg des Eitlen, Ehrgeizigen und Gemeinen in der Politik gegenüber dem Tüchtigen, Wissenden, Vornehmen und Zurückhaltenden. Die wirtschaftliche Lüge im Vergeudungswahnsinn der Reichen, in der Ausbeutung der Armen, der Zwecklosigkeit der Spekulation, der Arbeit der Großindustrie für den Export statt der intensiven Bearbeitung des Bodens, um mehr Nahrungsmittel zu schaffen, des Schutzes, den das Erbrecht einzelnen großen Reichtümern gewährt, für die dann Tausende frohnden, anstatt sie der Gesamtheit zur Nutznießung wieder zuzuführen. Die Ehelüge, die den Sinn der Ehe als einer Vereinigung zweier für das Erstehen eines kommenden starken Geschlechts besonders geeigneter Individuen in sein Gegenteil verwandelt hat. Die Postulierung der Monogamie als des gegebenen Verhältnisses, während sie tatsächlich nur theoretisch besteht. Die Presselüge, die von einer Macht der öffentlichen Meinung redet, während diese nur die despotische Gewalt der Journalisten zum Ausdruck bringt, von Journalisten, die niemals ein Mandat erhalten haben, sondern dadurch, daß sie den niedrigen Instinkten der Menge schmeicheln, ihren Leserkreis erweitern.

Genug! Das sind nur einige Striche aus dem großen, düsteren Gemälde, das Nordan entwirft. Welche Heilmittel er anpreist, das gehört nicht hierher. Ebensowenig kann es hier unsere Aufgabe sein, an den Übertreibungen, die ihm unterlaufen, Kritik zu üben. Sie lassen sich, so paradox das klingt, auf denselben Grundfehler zurückführen, dessen die obenerwähnten deutschen Philosophen des Idealismus sich schuldig machen. Als Lüge wird gebrandmarkt, was nur das Resultat eines der Menschennatur nun einmal innewohnenden Widerspruchs ist. Das als Ideal Erkannte soll bis in die

letzte Konsequenz als Norm gelten und es wird übersehen, daß eben die Unmöglichkeit der Durchführung das Ideal selbst aufhebt, es zum wesenlosen Schemen verflüchtigt, das nicht geeignet ist, als Wirklichkeitsziel zu dienen.

III.

Wir haben aber das Buch von Nordau vor allem deshalb herangezogen, weil es ein treffender Beleg ist für den dritten Punkt, den wir erläutern wollten. In dem starken Band von 350 Seiten ist nirgends von der Lüge des einzelnen die Rede. Daß die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit nur die Folge der Unmoral im kleinen sind, weil wir in den Handlungen und Äußerungen des täglichen Lebens dem Nächsten und uns selbst gegenüber unaufrichtig sind, und daß der Weg zur Einführung der Wahrhaftigkeit in die Institutionen nur über die Selbsterziehung des einzelnen geht, das kommt in diesem großen Werke, das der Besserung der Menschheit sich widmen will, nicht zum Ausdruck.

Sollen wir ein entsprechendes Gemälde entwerfen von der Lüge, die das Einzelleben beherrscht? Wie wir das Lob der Wahrhaftigkeit auf den Lippen tragen und sie doch täglich und stündlich verraten? Wir müßten wohl noch ein stärkeres Buch schreiben als das erwähnte und würden das Thema nicht erschöpfen. Der Bereich der gesprochenen klar, und leicht zu ertappenden Lüge ist ja ein so verhältnismäßig kleiner gegenüber dem weiten Gebiet der Unwahrhaftigkeit, die im Verborgenen sich breit macht! Der ganze Kampf ums Dasein spielt sich heute zumeist in der tückischen Überlistung ab: die Vorsichtigen, die Diplomaten, die, denen man nie etwas Bestimmtes nachweisen kann, die „Ehrenmänner", das sind oft die, denen die Lüge die Leiter zum Aufstieg bot. Und wollten wir nun gar in das Innere hineinleuchten und würden wir die wirklichen Motive scheinbar ehrenhafter und unantastbarer Handlungsweise erkennen, welch ein Bild böte sich uns da! Gar nicht zu reden von der Selbsttäuschung, die in unserem Innern einen solchen Wirrwarr angerichtet, daß wir uns über die

Motive unseres Handelns selbst nicht auskennen und uns geradezu die Möglichkeit rauben, Wahrheit und Lüge auseinanderzuhalten.

„Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“, sagt Schopenhauer. Beides geschieht in ausreichendem Maße, das eine von den Theologen, das andere von den Philosophen. Aber so wichtig beides ist, es führt nicht zum Ziele, solange das Predigen und Begründen sich auf Allgemeinheiten beschränkt und die Kleinarbeit vernachlässigt wird. In ihr allein, in der Kleinarbeit der berufenen Führer an dem Einzelnen und des Einzelnen an sich selbst ist die Möglichkeit gegeben, die Moral zu einem Faktor im Leben des Menschen zu machen und die Grundlage aller Moral die Wahrhaftigkeit im Innern des Menschen aufzurichten.

Wir müssen es noch einmal sagen, obwohl wir es jetzt wahrlich oft genug gesagt, denn es kann nicht oft genug dem Bewußtsein eingehämmert werden, man darf nicht hoffen, daß die Menschen sich bessern, wenn man nicht den Menschen zuerst in Arbeit genommen. Nehmen wir wieder die Engländer, die uns ja als die schlimmsten Lügner hingestellt werden. Wir haben schon oben ausgeführt, daß ihr jetziger Verleumdungsfeldzug gegen Deutschland ein von ihnen mit seltener Geschicklichkeit und entsprechendem Erfolg angewandtes Mittel der Kriegführung ist, gegen das sich von dem ethischen Standpunkt, der die Berechtigung der Notlüge anerkennt, nichts sagen läßt. Anders steht es mit dem Verleumdungsfeldzug, der ein Jahrzehnt dem Kriege vorausging. Auch er diente einem bestimmten Zweck. Der tüchtige Mitbewerber, der seinen Teil vom Gewinn nahm und dessen Leistungen zu überbieten man zu bequem war, sollte in der Achtung der anderen Völker herabgesetzt, als Störenfried erkannt und isoliert werden. Wie konnten die Engländer, deren Vornehmheit der Gesinnung im Privatleben vorbildlich ist, denen die Lüge dem Nächsten gegenüber als das verwerflichste erscheint, so tief sinken? Wie konnten sie diesen ununterbrochenen Verleumdungsfeldzug dulden bei all der Wahrheitsliebe, deren sie sich dem einzelnen

gegenüber befleißigten? Aber sie sagten: Politik ist Politik, und dieser Satz ist nur eine Sonderanwendung des uns allen geläufigen Wortes: Geschäft ist Geschäft.

Das wäre so eine Erklärung für die Herrschaft der Lüge in der Welt, daß sich jeder ein Sondergebiet aussucht, in dem die Wahrhaftigkeit ausgeschaltet wird. Denn die Absolution, die sich der Kaufmann mit dem erwähnten Satz erteilt, nimmt jeder Stand, jeder Beruf und jede Gruppe von Menschen sinngemäß für sich in einer anderen Form in Anspruch. Und die Arbeit, die wir für die Allgemeinheit und im Dienste der Selbsterziehung zu leisten haben, ist die: zu verhüten, daß die Lüge auf einem solchen Sondergebiet zur Gewohnheit wird und dann weitergreifend den ganzen Charakter verdirbt. Nicht die hochnotpeinlichen Untersuchungen darüber, ob die Lüge wenn die Wahrhaftigkeit mit anderen Pflichten in Konflikt gerät, gestattet ist — Untersuchungen, worüber wir oben so seltsame Äußerungen gehört haben, — sind das Wichtige, nicht das Unterliegen im Einzelfall ist bedenklich, sondern jene Scheidung der Gebiete unseres Handelns, Redens und Denkens in das eine, in dem die Wahrheit thront, und das andere, in dem die Lüge ihr Recht findet.

Wir haben nur ein Beispiel gebracht, wo die Kleinarbeit einsetzen könnte. Wollte jeder, der das ernste Streben hat, sich selbst zu erziehen, wollten die, welche die berufenen Erzieher anderer sind, ihre ganze Kraft darauf verwenden, jeden Tag einen noch so kleinen Bruchteil ihrer Zeit darauf verwenden, sich zu prüfen, sich auf sich selbst zu besinnen und Schritt für Schritt der Lüge Terrain abzugewinnen suchen, der Gesamterfolg würde im Laufe der Zeit zu einer Größe sich summieren, die im Leben der Gesamtheit sich bemerkbar machte und die Menschheit um ein gutes Stück in ihrer ethischen Vervollkommnung vorwärts brächte.

* * *

Wir hegen kaum die Erwartung, daß die Menschen gewillt sein werden, diesen mühevollen Weg einzuschlagen, auf

dem sie sich Schritt für Schritt zum Gipfel emporarbeiten, mühsam den Weg bahnen müßten und sich beim Klettern Hände und Füße wundreiben. Sie werden auch fernerhin den schön gebahnten Weg am Fuße wandeln, zum Gipfel emporschauen und bewundernd von der Höhe und der Schönheit da droben — reden. In der Erkenntnis, wie wenig das Wort wirkt, wenn es nicht mit ununterbrochener Beeinflussung verbunden ist, hätten wir uns auch kaum geäußert, wenn nicht die Erlebnisse der letzten zwei Jahre, in denen wir die Folgen der Lüge so ungeheuer stark verspüren, einen kleinen Hoffnungsschimmer ließen, daß doch der Eine oder der Andere sich mit seinem ethischen Besitzstand auseinandersetzt und der Bedeutung der moralischen Arbeit an sich und den ihm Anbefohlenen inne wird.

Die ethische Erziehung steht bei allen Kulturvölkern noch immer unter dem Einfluß der Religion. Auch in Frankreich und Amerika, wo ein gesonderter Moralunterricht erteilt wird, ist dieser Einfluß noch immer stark genug. Es steht uns nicht zu, ein Urteil darüber abzugeben, wie sich die Macht der christlichen Ethik bewährt hat. Die Resultate, die zutage liegen, sollten denen, die das Judentum noch immer mit dem Stigma des Pharisäertums kennzeichnen und herabsetzen wollen, Zurückhaltung auferlegen. Auch daß der Türke, der Bekenner des Mohamedanismus als der einzige Gentleman des Ostens gilt, sollte zu denken geben. Doch wir haben uns nur als Juden zu prüfen und zu fragen, wie rüstet unsere Religion uns aus für die Wahrhaftigkeit in Gesinnung und Tat.

Bibel und Talmud, unsere gesamte religionsgesetzliche, ethische und homiletische Literatur beweisen dem Kenner, daß die Forderungen und Aussprüche über Lüge und Wahrhaftigkeit an dem höchsten Maßstab zu messen sind. In der unübersehbaren Literatur treten uns auch Sätze entgegen, die dem, der sie aus dem Zusammenhang reißt und die Verhältnisse, unter denen sie entstanden sind, nicht berücksichtigt, anstößig erscheinen. Aber wer den Gesamtgeist befragt, dem kann es nicht zweifelhaft sein, daß wie nach jüdischer

Auffassung „Gottes Siegel die Wahrheit" ist, so auch „seine Lehre die Wahrheit ist". Wesentlich aber ist, daß wir die Hauptbedingungen erfüllt finden, von denen wir uns nach unseren obigen Ausführungen allein eine Durchdringung des Lebens von dem Geist der Wahrhaftigkeit glauben versprechen zu können. Die rechte Beziehung zu den Realitäten des Lebens einerseits. Das Problem der Notlüge wird in einer Form gelöst, daß die Wahrhaftigkeit nicht zum Verderber des Lebens wird, sondern uns befähigt, das Leben zu erhalten und gangbar zu machen [1]). Sodann die Forderung, ununterbrochen sich zu prüfen und Rechnung abzuhalten mit seiner Seele. In allen unseren ethischen Schriften wird der größte Nachdruck auf diese innere Wahrhaftigkeit gelegt. Wichtiger als die Bestrebungen zur tatsächlichen Besserung erscheint ihnen die Inventur, wenn wir so sagen dürfen, des ethischen Besitzes, daß man sich völlig klar darüber werde, wie weit man vom rechten Wege abgeirrt und die Selbsttäuschung vermeide, die ein dauerndes Hindernis zur endgültigen Rückkehr bildet [2]). Endlich: die Anleitung zur Kleinarbeit in der Aufstellung einer Fülle von Vorschriften und Einzelbestimmungen für die mannigfachsten Beziehungen der Menschen zueinander. Es bleibt da dem eigenen Ermessen wenig überlassen. Wir hören es nicht gern, weil es unser Selbstbewußtsein niederdrückt; aber das Wort Jeremias bleibt doch wahr: Schwach ist des Menschen Herz mehr denn alles, wer kennt sich darin aus.

J. W.

---

[1]) Man vgl. die eingehende Darstellung bei Salomon Stein: „Die Behandlung des Problems der Notlüge im Talmud", Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft V S. 225—244.

[2]) Man vgl. unter vielem B. ibn Pakuda: Herzenspflichten, Abt. VIII M. Ch. Luzzatto: Der Weg der Frommen, ed. Wohlg. Seite 16.

Stellung des heutigen Judentums zu der aus Talmud und Schulchan - aruch zu entnehmenden Ethik.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

Vorbemerkung.

Es sei hier meine Antwort auf eine mir vorgelegte gerichtliche Frage mitgeteilt, die abgesehen davon, daß sie dem geschätzten Leser dieser Zeitschrift von Interesse sein dürfte, zugleich dazu dienen mag, ungenaue Wiedergaben meiner diesbezüglichen Ansicht zu berichtigen.

Frage:

Wie stellt sich das heutige Judentum zu der aus Talmud und Schulchan Aruch zu entnehmenden Ethik?

(Anmerk.) Wird etwa zugegeben, daß die vor Jahrhunderten abgefaßten Schriften manches enthalten, das mit modernen Auffassungen im Widerspruche steht, dabei aber auch eine Weiterentwickelung der Religion als solche anerkannt?

Antwort:

Seit dem Beginne des 18. Jahrhunderts haben die berufenen Vertreter des Judentums zu wiederholten Malen öffentlich erklärt, daß die Religion des Judentums uns strengstens befiehlt, unsere christlichen Mitbürger als Brüder zu betrachten und demgemäß letzteren gegenüber uns nichts zu erlauben, was dem Juden gegenüber verboten ist.

Das auf den Vorschlag Napoleons im Jahre 1806 zusammenberufene große Synhedrium erklärte feierlichst:

„Daß zufolge des durch Moses empfangenen Gesetzes die Israeliten verpflichtet sind, die Nationen, welche Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde anerkennen, und unter denen sie die Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft oder auch nur einer wohlwollenden Gastfreundschaft genießen, als ihre Brüder zu betrachten; daß die heilige Schrift uns befiehlt, unsere Nächsten wie uns selbst zu lieben und was wir nicht wollen, das man uns tue, keinem andern zu tun,

und daß es diesen heiligen Grundsätzen entgegengesetzt wäre, unsere christlichen Mitbürger nicht als unsere Brüder zu betrachten; daß, indem die mosaische Religion den Israeliten gebietet, die Fremden, die sich in ihren Städten niederlassen, mit solcher Liebe und solchem Wohlwollen zu empfangen, dieselbe Religion mit um so größerem Nachdrucke befiehlt, dieselben Gefühle gegen diejenigen Nationen zu hegen, welche sie gastfreundlich aufgenommen, durch ihre Waffen verteidigen, ihnen erlauben, Gott nach ihrer Religion zu dienen, und sie an allen bürgerlichen und politischen Rechten teilnehmen lassen".

Im Jahre 1889 hat der Ausschuß des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes „Grundsätze der jüdischen Sittenlehre" abfassen lassen, welche 177 Rabbiner, Vertreter aller Richtungen im Judentume, darunter auch mein seliger Lehrer und Vorgänger im Rektorat des Berliner Rabbinerseminars, Rabbiner Dr. Israel Hildesheimer[1]), durch ihre Unterschrift gebilligt und bestätigt haben, da diese Sätze in der jüdischen Religionslehre begründet seien.

Der zweite Grundsatz lautet:

„Das Judentum gebietet: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst" und erklärt dieses alle Menschen umfassende Gebot der Liebe als Hauptgrundsatz der jüdischen Religion. Es verbietet daher: Gegenüber jedermann, gleichviel welcher Abstammung er sei, welcher Nation er angehöre und zu welcher Religion er sich bekenne, jede Art von Gehässigkeit, Neid, Mißgunst und liebloses Verhalten; es fordert Recht und Redlichkeit in Handel und Wandel; jede Übervorteilung, jede Benutzung (Ausbeutung) der Not, des Leichtsinns oder der Unerfahrenheit eines andern, sowie jeden Wucher und jede wucherische Ausnutzung der Kräfte anderer".

---

[1]) Es ist selbstverständlich, daß auch ich zu jener Zeit, als Dozent des Rabbinerseminars, diese Grundsätze unterschrieben habe.

Der zwölfte Grundsatz lautet:

„Das Judentum gebietet: Die Gesetze des Staates gewissenhaft zu befolgen, die Obrigkeit zu ehren und ihr zu gehorchen. Es verbietet daher: Auflehnung gegen die Anordnungen der Obrigkeit und jegliche Umgehung der Gesetze“.

Sämtliche deutsche Rabbiner haben im Jahre 1884 in ihren in allen jüdischen Blättern veröffentlichten Erklärungen betont, daß sowohl das Gebot: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“, als die Verordnung: „Ein Recht sei Euch und den Fremden“ als uneingeschränkte alle Menschen umfassende Religionsgesetze anzusehen sind. In noch ausführlicherer Weise wurde in einer Erklärung der deutschen Rabbiner im Jahre 1893 ausgesprochen und begründet, daß die Sittenlehre des Judentums keine Anschauung anerkennt, welche den Nichtjuden gegenüber etwas erlaubt, was dem Juden gegenüber verboten ist.

Den zuverlässigsten Bescheid über das religiöse Denken und das sittliche Urteil des heutigen Judentums bieten die gegenwärtigen jüdischen Religionsbücher. Nachdem die „Neue Preußische Zeitung“ am 30. September 1892 (Nr. 458) verlangt hatte, daß „eine umfassende amtliche Untersuchung“ über die Religionslehre der Juden veranstaltet werde, veranlaßte das preußische Kultusministerium eine eingehende Untersuchung von 551 Lehrbüchern, und keines dieser Bücher hatte irgend einen Inhalt aufzuweisen gehabt, der gegen die heutigen sittlichen Anschauungen verstößt[1]). Die Religionslehrbücher aller religiösen Richtungen des Judentums sind darin gleich, daß sie in bezug auf die sittlichen Pflichten des Menschen seinen Nebenmenschen gegenüber keine konfessionelle oder nationale Schranke anerkennen.

Über unsern ethischen Standpunkt dürfte angesichts dieser Tatsachen kein Zweifel vorhanden sein[2]). Die Frage könnte

---

[1]) Aus einer Rede des Ministerialrats Hübsch im Badischen Landtag, mitgeteilt im „Israelit“ 1893, S. 1916; „Jüdische Presse“ 1893, S. 559. Vgl. Reichsanzeiger vom 28. Septembei 1893.

[2]) Ich halte es nicht für nötig, das Pariser Sanhedrion, die Notabeln des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes, sämtliche deutsche Rabbiner, sowie sämtliche Verfasser der jüdischen Religionslehrbücher vor dem Vorwurf der Unwahrhaftigkeit, den antisemitische Verleumder gegen

nur aufgeworfen werden, wie wir uns bei diesem eben dargelegten Standpunkt mit dem Talmud und Schulchan-Aruch, die eine minderwertige ethische Anschauung zu vertreten scheinen, auseinandersetzen. Prof. Dalman schreibt allerdings bei Strack. „Die Juden dürfen sie „„Verbrecher von Religions wegen““ genannt werden“, Berlin 1893, S. 23: (Diese Frage) „ist zwar für den Theologen interessant, für das Interesse des Staates und der Gesellschaft aber gleichgiltig . . . Wir können doch in der Tat nicht dekretieren, wie die Juden ihre Rechtsbücher verstehen sollten, und haben uns hier daran zu halten, wie sie tatsächlich verstanden werden“ (so Dalman). Allein ich möchte dennoch hier diese Frage nach meiner wissenschaftlichen Überzeugung mit einiger Ausführlichkeit beantworten. Vielleicht werden auch die Antisemiten dadurch von der Wahrheit und Aufrichtigkeit unseres Standpunktes überzeugt werden. Vielleicht!

Der Standpunkt der uneingeschränkten Menschenliebe und der Pflicht der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit allen Menschen gegenüber ist in den talmudischen Schriften in unbestrittenen Kardinalsätzen so oft zum Ausdruck gebracht, daß kein rechtgläubiger Jude sich durch etwaige Ausflüchte darüber hinwegsetzen darf. Es seien hier einige solche Sprüche in der Übersetzung angeführt:

1. Hillel, der Fürst, sprach zu einem Heiden, der in kürzester Zeit die jüdische Religion kennen lernen

dieselben auszusprechen sich nicht scheuen, zu verteidigen. Ich würde der Ehre dieser Männer zu nahe treten, wenn ich hier eine Widerlegung vornehmen wollte. — Aber auf eines möchte ich jene vom Hasse Verblendeten hinweisen. Es ist in Deutschland auch ein kleiner Schulchanaruch in zwei Teilen in hebräischer Sprache erschienen. Der Titel ist Darke Noam (Schulchan-aruch katan) 1869—1898. Der Verfasser ist der bereits verstorbene Manuel Gottlieb, Stiftsrabbiner und Religionslehrer in Hannover. Dies ist ein in hebräischer Sprache geschriebenes, also „ein Geheimbuch“ (nach antisem. Ansicht). Mögen nun die antisemitischen Gelehrten dieses Werk durchlesen, vielleicht finden sie da die „jüdischen Geheimnisse“. Dies ist ein Werk aus neuester Zeit und in Deutschland verfaßt.

wollte: „Was Dir, gegen Dich getan, verhaßt ist, das tue einem anderen nicht an", das ist die ganze Thora, alles übrige ist bloß Kommentar hierzu. (Talmud Sabbat 31 a)[1]).

2. „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst" (Lev. 19, 18 vgl. mit 19, 34), das ist ein wichtiger Kardinalsatz der Thora, so R. Akiba; Ben Assai aber meint: „Das ist das Buch der Entstehungsgeschichte des Menschen. (Der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen") (Gen. 5, 1), das ist ein noch wichtigerer Kardinalsatz. (Sifra zu Lev. 19, 18, Bereschit rabba c. 24)[2]).
3. „Wenn der Mensch sie übt" (Lev. 18, 5). R. Jeremia sagt, Auch ein Nichtjude, der die Thora[3]) übt, ist dem Hohenpriester gleichzuachten, denn so heißt es hier: Wenn der Mensch sie übt, wird er dadurch (ewig) leben. Ebenso heißt es: Öffnet euch, ihr Pforten (es wird hier nicht von Priestern, Leviten oder Israeliten gesprochen, sondern), es soll einziehen ein gerechtes Volk, das Redlichkeit bewahrt. . . Ferner heißt es: Tue wohl, o Herr, den Guten usw. (Sifra zu Lev. 18, 5 und oft im Talmud).
4. „Gott liebt die Gerechten" (Ps. 146, 8); warum liebt er die Gerechten? Weil ihre Tugend nicht etwas Ererbtes ist. . . Wollte ein Mensch ein Levite oder Kohen sein, so kann er es nicht, wenn sein Vater kein Levite oder Kohen war. Will aber jemand ein Gerechter werden, so kann er selbst, wenn er ein Heide ist, ein

---

[1]) Daß dies uneingeschränkt gegen alle Menschen gilt, ist in meinem Kommentar zu Lev. B. 2. S. 44 gezeigt. Mit vielen Beweisen wird dies begründet in Ludwig Sterns Lehrbuch der jüdischen Religion 2. Aufl. S. 174—177.

[2]) Vgl. Mischna Abot 3, 14: „Der Mensch hat den besonderen Vorzug, daß er im Ebenbilde Gottes geschaffen ist". — Das gilt von allen Menschen, bemerken die Kommentare, sowohl von den Juden als von den anderen Völkern.

[3]) Die ihm gebotene Thora, das sind die sieben allgemein menschlichen Gebote; so erklärt dies der Talmud in Sanhedrin 59 a.

Gerechter werden; denn die Gerechten kommen nicht von einem bestimmten Stamme her, sondern sie haben aus sich selbst diesen Vorzug erworben; deshalb heißt es: Gott liebt die Gerechten (Midrasch zu Psalmen 146 Bemidb. rabba 8, 2). Dazu setze man noch die Stelle: Die Völker der Welt werden „Gerechte" genannt, denn es heißt (Ez. 23, 45): „Gerechte Männer werden sie richten"; und ebenso werden die Israeliten „Gerechte" genannt, wie es heißt (Jes. 60, 21): „Dein Volk, sie werden alle Gerechte sein." (Midrasch Lev. rabba c. 5).

5. Die Frommen aller Völker haben Anteil an der zukünftigen Welt (nach Sanhedrin 105 a, Tos. das. 13, 2).
6. In jener Zeit (als die Ägypter im Schilfmeere ertranken) wollten die Engel einen Lobgesang vor Gott anstimmen. Da sprach Gott zu ihnen: „Meine Geschöpfe ertrinken im Meere und ihr wollt einen Gesang anstimmen! (Sanhedrin 39b) [1]).
7. Man darf nicht den Sinn der Menschen stehlen (sie täuschen oder betrügen); das ist auch dem Heiden gegenüber verboten (Chullin 94 a).
8. Dein „Ja" sei gerecht und dein „Nein" sei gerecht; man soll nicht mit dem Munde anders sprechen, als man im Herzen denkt (B. mezia 49 a) [2]).
9. Woher ist zu beweisen, daß die Beraubung eines Heiden verboten ist? [3]) Aus der Schriftstelle (Lev. 25, 50):

---

[1]) Dieser Ausspruch hat auch die jüdische Liturgie beeinflußt, indem an den letzten Pessach-Festtagen nicht das ganze Hallel-Gebet gesprochen wird, um dadurch unserem Mitleid bei dem Tode unserer Feinde Ausdruck zu verleihen, wie es heißt: „Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht". (Karo im Bet-Josef O. Ch. 490).

[2]) Dazu die Erklärung des Maimonides (H. Deoth. 2. 6): Ein Mensch darf keine Schmeichelworte im Munde führen, so daß er anders spricht, als er denkt, sondern sein Inneres muß mit seinen Äußerungen übereinstimmen. Man darf nicht den Gedanken eines Menschen stehlen, auch wenn er ein Heide ist.

[3]) Selbst in dem Falle, wo es gilt, einen Israeliten aus der Sklaverei zu befreien.

Nachdem er (ein Israelit) sich (einem Heiden) als Sklave verkauft hat, (soll man ihn nicht aus der Sklaverei befreien, sondern) es soll ihm Auslösung werden. Sollte man etwa dabei den Heiden übervorteilen? Nein, es heißt weiter: „Man rechne mit dem Käufer“, d. h. man rechne mit Genauigkeit! Oder handelt es sich hier um einen Heiden, der nicht unter deiner Gewalt steht (mit dem man also notgedrungen redlich rechnen muß)? Nein! denn es heißt (v. 54): „er gehe (wenn er keinen Löser findet) hinaus im Jubeljahre“. Wie kann man dies bei einem Heiden, der nicht unter deiner Gewalt steht, anordnen? Es handelt sich hier also um einen Heiden, der unter deiner Gewalt steht. Wenn nun so die Thora gebietet bezüglich des Heiden, der unter deiner Gewalt steht, um wieviel mehr gilt dies von dem Heiden, der nicht unter deiner Gewalt sich befindet (Sifra Behar 9, 2—3).

10. Beim falschen Maß und Gewicht heißt es (Deut. 25, 16): „Ein Greuel ist dem Herrn, deinem Gotte, jeder, der dieses tut“. Man könnte meinen, nur wer dieses tut (ist ein Greuel), woher wissen wir, daß auch jede andere Unrechttat (zu verabscheuen ist)? Dies lehrt uns der folgende Satz: „jeder, der Unrecht tut“. Nachdem aber alle Unrechttaten verabscheut werden, wozu sagt die Schrift: jeder, der dieses tut? Vor diesem (falschen Maß und Gewicht) wird noch besonders gewarnt, weil man damit die Gedanken der Menschen bestiehlt (Mechilta zu Deut. 25, 16, im Midrasch Tannaim S. 169). Daß dieses Verbot vom falschen Maß und Gewicht und somit jede Unrechttat gegenüber allen Menschen vom Talmud verabscheut wird, wird von allen Dezisoren (einschließlich des Schulchan-aruch) einstimmig gelehrt (Ch. ha—Mischp. 231, 1), vgl. m. Schrift Schulchan-Aruch 101 f.[1]).

[1]) Wir begnügen uns hier mit 10 Stellen aus der alten talmudischen Literatur. Zahllose Stellen aus der hebräischen Literatur des Mittelalters und der neueren Zeit findet man in meiner Schrift „der Schulchan-ar. usw.

Mit solchen Grundsätzen der talmudischen Ethik, welche uneingeschränkte Menschenliebe und Menschenachtung, Verpflichtung zur Gerechtigkeit, Redlichkeit und Wahrhaftigkeit allen Menschen gegenüber eindringlichst lehren, sind Gesetze, welche Ungerechtigkeit oder auch nur Unwahrhaftigkeit gegen Nichtjuden (und sollten es auch nur Heiden sein) gestatten, absolut nicht vereinbar, und jeder unparteiische Forscher muß für Gesetze der letzten Art, die er im Talmud und Schulchan-aruch findet, eine Erklärung suchen[1]). Denn daß hier zwei verschiedene Strömungen vor uns liegen, ist gänzlich ausgeschlossen, da ja auch im Sch.-aruch, der die endgiltige Halacha enthält, den wenigen Gesetzen, die scheinbar Ungerechtigkeiten gegen die „Gojim" erlauben, so viele Gesetze entgegengesetzten Inhalts gegenüberstehen, daß für die ersteren notwendig eine Erklärung gesucht werden muß. Jedoch mögen zuvor die den Gojim gegenüber das Unrecht verbietenden Gesetze des Sch.-aruch angeführt werden:

1. Es ist einerlei, ob man Israeliten oder Gojim bestiehlt (Ch. ha—Mischpat 348, 1).
2. Man darf nicht rauben oder vorenthalten, sowohl Israeliten als Nichtjuden. Was heißt „vorenthalten"? Wenn man bei jemand ein Darlehn oder Mietslohn hat, und man kann es nicht herausbekommen (das. 359, 1, 8.)
3. Die Israeliten dürfen nicht Laub zur (Laubhütte) abschneiden, es sei denn, daß sie es von den Nichtjuden

[1]) Man hat diese Gesetze als Kriegsgesetze zu erklären versucht, entstanden zur Zeit der erbitterten Kriege zwischen den Juden und den Römern. Dies erklärt aber nur manche abfällige Aussprüche der Rabbinen über die Nichtjuden, aber nicht die Gesetze. Die Rabbiner waren viel zu gewissenhaft, um momentane durch Zeitumstände hervorgerufene Entscheidungen als Thoragesetze auszugeben. — Auch die Erklärung können wir nicht für genügend erachten, wonach die Ausnahmegesetze gegen die Heiden in den Bestimmungen der Mischna Aboda sara 2, 1—2 ihre Begründung finden, woraus zu ersehen ist, daß die Heiden Palästinas zu jener Zeit so entartet waren, daß bei Ihnen die größten Verbrechen (Mord, Bestialität, Unzucht) zu befürchten waren.

kaufen, denn vom Geraubten darf man keine Laubhütte machen (O. Chajim 637, 2). Der Feststrauß ist unbrauchbar, wenn etwas davon gestohlen ist, einerlei, ob es einem Israeliten oder einem Nichtjuden gestohlen wurde (O. Chajim 649 und Kommentare); dasselbe gilt von sämtlichen Dingen, die zur Übung von Geboten gebraucht werden, z. B. Zizzit, Mazza u. a.

4. Wer den Zoll defraudiert, übertritt das Verbot: Du sollst nicht rauben, da er den Anteil des Königs raubt, einerlei ob es ein jüdischer oder nichtjüdischer König ist[1]).

---

[1]) Wie strenge auch die russischen Rabbiner auf die gewissenhafte Befolgung dieses Gebotes dringen, beweist ein rabbinischer Erlaß aus dem Jahre 1820, abgedruckt in der Zeitschrift Jedidja B. V (S. 263): Er lautet:

Die Unterrabbiner samt den Richtern in der hebräischen Religion und den übrigen jüdischen Gelehrten der Stadt Wilna tun hiermit unter dem wirklichen Banne kund und zu wissen, daß vom heutigen Tag ab keinem Menschen, er sei männlichen oder weiblichen Geschlechts, frei steht, mit solchen Waren zu handeln, von denen er nicht bestimmt weiß, daß solche die Revision des Zolles passiert haben. Besonders aber wird das Handeln mit ungestempelten Waren streng verboten; sie müssen vielmehr mit dem Stempel des Land- oder Wasserzolls versehen sein; auch darf niemand sich die geringste Erlaubnis zu solch einem Handel geben lassen, er betreibe ihn in eigener Person oder durch einen dritten. Auch ist es niemand erlaubt, sich mit einem Transport von solchen verbotenen Waren weder für sich noch für irgend jemand anders, welches Glaubens er auch sei, zu befassen. Desgleichen ist es jedem Eigentümer oder Mieter der Gast- und Einfahrtshäuser verboten, jemand mit unverzollten Waren bei sich verkehren zu lassen, indem ausdrücklich untersagt ist, mit solchen Waren zu handeln, die vom Auslande auf Schleichwegen in die Staaten Sr. Kaiserlichen Majestät eingebracht werden. Ferner ist es niemandem erlaubt, hinsichtlich unverzollter Waren irgend ein Macklergeschäft abzuschließen oder Gelder auf sie zu leihen, sowie auch hiermit einem Juden untersagt wird, mit verfertigten Kleidern von verbotenen Waren zu handeln oder solche in das Land zu bringen. Wer — der Himmel verhüte es — hiergegen handelt — wird in den Synagogenbann getan. Er ist ausgeschlossen aus der israelitischen Gemeinde und soll mit der größten Strenge des Bannes belegt sein. Dahingegen wird auf denjenigen, welche diesem Gesetze Gehorsam leisten, Gottes Segen

5. „Man darf nicht Menschen im Kauf oder Verkauf betrügen oder ihre Gedanken stehlen; so z. B. muß man, wenn die Ware einen Fehler hat, den Käufer davon in Kenntnis setzen. Man darf selbst einem Goi (dem doch koscher Fleisch oder nichtkoscher Fleisch gleichwertig ist) Fleisch, das nichtkoscher ist, nicht für koscher Fleisch verkaufen“ (das. 228, 6).
„Israeliten und Nichtjuden sind in dieser Beziehung gleich“ fügt Beer ha-Golah hinzu.
6. Wer falsch mißt oder wiegt seinem Nächsten oder selbst einem Goi, der Götzen dient, der übertritt das Verbot: „Ihr sollt kein Unrecht tun in Maß oder Gewicht“ (das. 231, 1).
7. Wann gelten sie (die Zinsen-Nehmer) als rehabilitiert (daß sie zur Zeugenschaft tauglich sind)? Wenn sie von selbst ihre Zinsen-Schuldscheine zerreißen und so vollständig sich bekehren, daß sie auch einem Nichtjuden nicht um Zinsen leihen (wie die Streng-Frommen) und er muß alles, was er an Zinsen genommen hat, ihren Eigentümern zurückgeben“ (Das. 34, 29).
8. Einige meinen, der Grundsatz: „das Gesetz der Regierung ist gültiges Gesetz“ gelte nur bezüglich der Bodensteuer und der mit dem Boden verbundenen Abgaben, da der König befiehlt, daß man nur bei derartigen Leistungen in seinem Lande wohnen dürfe; für andere Dinge aber gelte jener Grundsatz nicht. Andere aber bestreiten jene Ansicht und sind der Meinung, daß in allen Dingen der Grundsatz gilt: „das Gesetz der Regierung ist gültiges Gesetz“ [1]). Diese

ruhen. Vorstehendes ist in der Gemeindestube bei der allgemeinen Versammlung beschlossen worden und haben wir solches zu weiterer Bekräftigung eigenhändig unterschrieben:

Wilna 26. Juli 1870. Schaul Sohn drs R. Jossel
Abraham Sohn des R. Schlaumo.

[1]) Wie ernst und streng die orthodoxen Rabbiner des vorigen Jahrhunderts es mit diesem Grundsatz nahmen, geht aus einem Responsum des zu seiner Zeit als erste Autorität anerkannten R. Mose Sopher

letztere Ansicht ist die maßgebende (Ch. M. 369, 8).

9. Wenn ein Israelit an einen Heiden eine Forderung hat, und dieser leugnet ab, und der Heide hat einen israelitischen Zeugen, darf dieser für ihn zeugen, wenn er ihn dazu auffordert.

Anm. (des Isserles): Um so mehr dürfen zwei (israelitische) Zeugen für den Heiden Zeugnis ablegen, da doch auch nach jüdischem Rechte auf ihre Aussage hin der Israelit verurteilt würde. Ebenso kann an Orten, wo man nicht auf einen Zeugen hin zur Zahlung verurteilt, jeder das Zeugnis ablegen.

Dazu ist noch hinzuzufügen, daß auf Grund dieses Paragraphen in einer Entscheidung des R. Jacob Emden (am 27. Januar 1765) der Rabbi es als Pflicht erklärte, vor Gericht dem Nichtjuden beizustehen, um den jüdischen Betrüger, der gegen das jüdische Religionsgesetz und die jüdische Moral handelt, zu entlarven. (Vgl. die Übersetzung des Responsums in meinem „der Schulch-Aruch usw.“ S. 107 f.)

10. „Es ist verboten, einen menschlichen Leichnam, sei es

(Teil VI, Nr. 49) hervor. Dort heißt es: „Da es uns verboten ist, den Befehl Sr. Majestät des Königs zu übertreten, so sind wir nicht verpflichtet und nicht befugt, mehr zu strafen, als uns nach dem hohen Befehle Sr. Majestät des Königs erlaubt wurde. Und wenn es im Ch. M. c. 2 heißt: „Jedes Gericht usw., wenn es sieht, daß das Volk ausgelassen ist . . . kann allerlei Strafen verhängen, so habe ich bereits längst geschrieben, daß es uns fern sein muß, auch nur die Hand zu erheben, ohne die Erlaubnis des Kaisers und der Fürsten des Landes“. — So und nicht anders wurde diese Bestimmung des Ch. M. stets aufgefaßt. Mit Recht steht daher in den neueren Ausgaben: „Jetzt geht alles nach dem Staatsgesetze“.

Und in den Responsen des berühmten R. Akiba Eger, Oberrabbiner in Posen (I, Nr. 41) heißt es: Fürwahr, es ist die Pflicht eines jeden rechten Rabbiners, das Volk zu warnen, daß sie die Befehle des Königs beobachten und seinen Gesetzen nicht zuwider handeln, wie auch ich vielmals in meinen Predigten gewarnt habe und aus Bibel und Talmud, sowie durch Vernunftgründe, durch starke unwiderlegliche Beweise gezeigt habe, daß diese Pflicht jedermann aus Israel obliegt. Der Rabbiner selbst muß mit dem schönen Beispiel vorangehen, damit die Gemeinde von ihm lerne, den König zu ehren und zu ehrfürchten“.

eines Juden oder eines Nichtjuden, sowie dessen Totenkleider zur Nutzung zu gebrauchen." (Jore Deah 349, 1)[1]).

11. „Wenn jemand von einem anderen beschworen wird, etwas zu tun oder nicht zu tun, und er darauf „amen" oder sonst ein Wort gesprochen hat, woraus die Annahme des Eides zu verstehen ist, so ist dies gerade so, wie wenn er selbst geschworen hätte, mag auch der Beschwörende ein Nichtjude sein." (Jore Deah 237, 2)[2]).
12. Dazu kommen die vielen zerstreuten Friedensgesetze, die man „der Friedenswege halber"[3]) verordnet hat. Danach ist geboten: Überall die Geräte der Nichtjuden, wie die der Juden, zu bergen[4]); den armen Nichtjuden nicht zu verwehren, die Nachlese, die vergessenen Garben und die an den Ecken der Felder stehen gelassene Frucht aufzulesen[5]); die nichtjüdischen Armen mit den jüdischen zu ernähren[6]); die Kranken der Nichtjuden zu besuchen[7]); die Toten der Nichtjuden zu begraben und deren Trauernde zu trösten[8]).

Wir können uns mit diesen Zitaten begnügen, da sie hinreichend beweisen, daß der Sch.-aruch jede ungerechte oder unmoralische Handlungsweise, sogar den Heiden gegenüber streng verbietet[9]).

---

[1]) In meiner Schrift „Der Sch.-Ar." ist nachgewiesen, daß in dieser Bestimmung die Hochachtung der Würde aller Menschen ausgedrückt ist.

[2]) Über die Verbindlichkeit aller Eide vgl. meinen Aufsatz „Der Eid der Juden" Jeschurun I S. 229 ff.

[3]) Über den wahren Sinn dieser Verordnungen vgl. Der Sch.-Ar. S. 48—52.

[4]) Vgl. Schulchan aruch des R. Schneür Salman Or. Ch. 306, 25.

[5]) Jore Deah 151, 1.

[6]) Das. 251, 1.

[7]) Das. 335, 9.

[8]) Das. 367, 1. Karo (im Bet-Joseph) fügt noch hinzu, daß man die Toten der Nichtjuden betrauern und ihnen das letzte Geleite gebe.

[9]) Man kann aus diesen Zitaten die bodenlose Verlogenheit erkennen in der Behauptung eines Antisemiten: „Daß der Jude gegen Nichtjuden weder sittliche noch rechtliche Pflichten zu erfüllen hat!"

Wenn wir nun dennoch einigen Bestimmungen im Sch.-aruch begegnen, die von Rechts wegen manches gegen „Gojim“ erlauben, was uns als ungerecht oder unmoralisch erscheint, so ist jeder logisch Denkende zu der Annahme gezwungen, daß diese Gesetzesbestimmungen in einer Zeit und unter Verhältnissen entstanden sind, wo dieselben mit der Gerechtigkeit und der Moral vollkommen im Einklang waren. Es sind eben die alten Fremdengesetze, die wir da vor uns haben, welche im alten jüdischen Staate, ebenso wie in allen Staaten des Altertums, zu Recht bestanden und die unter den damaligen Verhältnissen vollkommen gerecht waren[1]). Ja, es wäre eine Ungerechtigkeit und eine Bevorzugung der Fremden von den Bürgern gewesen, wenn man z. B. den Juden verpflichtet hätte, dem Fremden das Verlorene und „den Irrtum“ zurückzuerstatten, während es notorisch war, daß der Fremde dem Juden gegenüber eine solche Pflicht weder übte noch fühlte. — Im Geiste des Talmuds und des Sch.-ar. schreibt also der Kommentar Beer ha-Golah (zu Ch. M. 266, 1), daß in „jetziger Zeit“, wo es bei den anderen Völkern Brauch ist, Verlorenes zurückzugeben, das Gesetz über „Verlorenes des Goi“ keine Geltung habe. Damit fallen aber auch die Gesetze über „Irrtum“ und „vergessene Schulden“, die ja nur als Folgerungen aus dem Gesetze über „Verlorenes“ von allen Kommentaren betrachtet werden. Der Sch.-aruch hat diese Fremdengesetze aus den alten Quellen aufnehmen müssen, wie er andere alte Gesetze aufnahm, die zu seiner Zeit nicht praktisch angewendet wurden[2]). Ob und inwieweit in Zeiten, in denen Raub und Plünderung sowie jede Ungerechtigkeit gegen Juden erlaubt war, die Juden auch

[1]) Diejenigen antiheidnischen Gesetze, welche jede Annäherung und Freundschaft zwischen Juden und Heiden zu verhindern suchten, haben nicht Menschenhaß und Lieblosigkeit gegen Fremde zur Grundlage, sondern vielmehr Abscheu vor dem Götzendienst und der damit verbundenen Sittenlosigkeit. Daß dieselben gegen Christen und andere Monotheisten keine Geltung haben, haben bereits die hervorragendsten Rabbiner des Mittelalters behauptet. Über Maimonides vgl. Sch.-aruch S. 148 ff.

[2]) Vgl. Der Sch.-aruch S. 140.

ihrerseits sich vieles erlaubten, was wir nicht billigen können, darüber läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Die Moral-Bücher der Juden haben aber zu allen Zeiten dagegen geeifert; vgl. Der Sch.-aruch S. 4—36 und sonst.

Ich bin der festen Überzeugung:

1. Daß jene alten Fremdengesetze für die heutigen Verhältnisse der Juden niemals gegeben worden sind,
2. Daß für die Juden „in der Zerstreuung" die Mahnung des Propheten Jeremia (29, 7): „Fördert das Wohl der Stadt, wohin ich Euch auswandern ließ, und betet für dieselbe zu Gott", oberstes Gesetz ist, und daß wir demnach nach unseren Religionsgesetzen nichts gestatten dürfen, was dem Wohle des Staates oder der Gesellschaft irgendwie nachteilig sein könnte.
3. Daß diese beiden Lehrsätze mit den Lehren des Talmuds und des Schulchan-aruch nicht im Widerspruch stehen, sowie daß überhaupt bei richtigem Verständnis im Schulchan-aruch (d. h. in der endgültig festgesetzten Halacha des Talmuds) nichts enthalten ist, was der modernen Ethik widerspricht.

Bezüglich der Frage, ob eine Weiterentwickelung der Religion als solcher anerkannt wird, ist Folgendes zu bemerken: Es gibt allerdings heute viele Rabbiner und Vertreter der Judenheit, welche eine fortschreitende Entwickelung der Religion anerkennen. Der Standpunkt des traditionell-gesetzestreuen (orthodoxen) Judentums ist dagegen folgender:

Die jüdische Religion ist eine von Gott geoffenbarte Religion, welche das Ideal der Wahrheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit in einem Gesetze aufgestellt hat, das absolut vollkommen ist, bei dem daher von einer fortschreitenden Entwickelung keine Rede sein kann. Vielmehr müssen wir Menschen uns entwickeln und fortschreiten, um jenes Gesetz richtig zu verstehen, mit Aufopferung aller selbstischen Interessen auszuüben und jenes göttliche Ideal zu erreichen. Wir sind aber auch der Überzeugung, daß die Menschheit fortgeschritten ist, fortschreitet und immer fortschreiten wird, bis

sich erfüllen wird der Wunsch, den wir an unseren heiligsten Tagen des Jahres (13 mal) in unseren Gebeten aussprechen: „Mögen (o Gott) Dich fürchten alle Geschöpfe und vor dir sich niederwerfen alle Menschen, und alle mögen zu einem Bunde sich vereinigen, Deinen Willen mit aufrichtigem Herzen zu erfüllen!“

Proselyten einst und jetzt.

Von Rabb. Dr. L. Wreschner, Samter.

Als sie sah, daß sie fest entschlossen war, mit ihr zu gehen, da ließ sie davon ab, ihr abzuraten. Ruth, Kap. 1, 18.

Die edle Lebensweisheit, die das Judentum überall offenbart, zeigt sich uns besonders lichtvoll in der Verwirklichung seiner uralten Verheißung und ewig jungen Hoffnung auf die welterobernde Macht seines erhabenen Glaubens. In der unerschütterlichen Zuversicht auf die ihm innewohnende, allmählich wirkende Werbekraft, auf den unausbleiblichen Sieg seiner hohen und reinen, am flammenden Sinai enthüllten Lehren war es nicht nur allezeit fern der Bekehrungssucht und der künstlich gezüchteten Propaganda anderer Religionen, sondern es wies auch mit fast ängstlicher Vorsicht jeden Übertritt zu seinem Bekenntnis von sich, der nicht den lautersten Motiven entsprang. „Will jemand das Judentum annehmen“ — heißt es auf Grund talmudischer Quellen im Maimonides (13, 14 ה' איסורי ביאה) — „so hat man vorher zu untersuchen, ob dieser Wunsch nicht um eines Geldgewinnes willen, in der Hoffnung auf Amt und Würden, oder aus Furcht entstanden ist, bei dem Manne, ob er nicht auf eine Jüdin, bei einer Frau, ob sie nicht auf einen Juden ein Auge geworfen hat. Jeder, der das Heidentum nur preisgibt, um eines äußeren, nichtigen Zweckes willen, ist kein wahrhafter Proselyt.“ Um jede Reue und irrige Hoffnung

zu verhüten, soll der fremde Freund des Judentums von vornherein auf das abschreckende leidvolle Schicksal seiner Bekenner wie auf die Schwere seiner Pflichten hingewiesen werden (Jebamoth 47a). Aber auch in dieser seiner Vorsicht hat das Judentum weises Maß zu halten gewußt; dem allzuoft einseitig pointierten Ausspruch: „Proselyten sind Israel so gefährlich wie der Aussatz“[1]) ist gegenüber zu halten der ihn ergänzende Ausspruch R. Eleasers: (Pes. 87 b) „Israel ist nur darum unter die Völker zerstreut, damit es Proselyten gewinne, wie es heißt: Ich streue es (Israel) als Samen aus auf Erden. Man streut doch nur ein Maß Samen aus, um viele Maße mit Früchten einzuheimsen.“ Ja, ungleich zahlreicher als die bekannten Stellen der Bemängelung der Proselyten sind im Talmud und Midrasch die Stellen zu ihrer Verherrlichung. Den Proselyten hat Gott seine Liebe, seinen Bund, sein Wohlgefallen, seinen Dienst und seinen Schutz gleich Israel zugesichert[2]). Mit feinem Zartsinn werden die Verbote, durch verletzende Vorwürfe und Hinweise auf die unmoralische Vergangenheit, das Gemüt zu kränken, sowie die Gebote edler Unterstützung in erster Reihe den Proselyten zugute gehalten. Das Wohl wahrhaftiger Israeliten sollen wir alltäglich neben dem der Gerechten und Frommen erflehen (Megilla 17 b).

Diesen weisen Lehren über Aufnahme, Behandlung und Beurteilung der Proselyten entspricht auch die geschichtliche Erfahrung. Wenn einerseits das große Mischvolk Ägyptens mit seinen unseligen Verirrungen und Verführungen zu stetem Warnungsbeispiel diente und später die Samaritaner wie auch die Idumäer, aus denen ein Herodes hervorgegangen ist, nur allzu verhängnisvoll der Judenheit wurde, so weist doch andererseits die israelitische Geschichte mit besonderer Befriedigung und mit gerechtem Stolz auf eine nicht unansehnliche Anzahl ehrenvoller, ja edelster Proselyten als auf eine der schönsten Errungenschaften des Judentums, so die biblische

[1]) Kidduschin 70 b.

[2]) Mechilta Nesikin 18, Bamidbar R. 8 Masechet Gerim 4 und Baba Mezia 58, 111.

Geschichte auf das geradezu klassische Vorbild aller Proselyten, welches das jüngst gefeierte Offenbarungsfest verherrlicht, auf die verklärte Gestalt Ruths neben Jithro, dem Stammvater, der in ihrer rührenden, unerschütterlichen Treue dem Jeremias vorbildlich erscheinenden Rechabiten, das tanaitische Zeitalter auf die gekrönten Proselyten Helena und Monobazes, auf die gefeierten Lehrer Hillels, Schmaja und Abtaljon, auf den hochstehenden Bibelübersetzer Akylas (Onkelos) und andere Weisen, die heidnischen Ursprungs waren. Gerade in dieser Zeit der sich immer deutlicher offenbarenden, inneren Ohnmacht und Leere des alten Heidentums war es sichtlich die namentlich in den idealen Weisen des Talmuds sich verkörpernde, sittliche Macht des Judentums, welche bessere Heiden trotz des Spottes altrömischer Dichter und Philosophen wie Horaz und Seneka und trotz des erwachenden, christlichen Werbeeifers zu dem Anschluß an das Judentum und seiner Verehrung hinriß. — Und welch erhebendes Selbstgefühl gewährte selbst den besten Geistern und Meistern des jüdischen Mittelalters, wie Chisdai ibn Schaprut und dem Dichterfürsten Jehuda Hallevi, das Bewußtsein von der spontanen nur aus dem mächtigen Streben nach höherer, sittlicher Vollkommenheit hervorgegangener Bekehrung des Chazarenkönigs Bulan, seiner Volksgenossen und ihrer Nachkommen. Daß wir aber im späteren Mittelalter, der Zeit, da Druck und Leiden der Juden, ihre Zurücksetzung, Entrechtung und Verachtung den Höhepunkt erreichten, von Übertritten zum Judentum nur selten erfahren, kann wahrlich nicht wunder nehmen. Ebenso ist es nur natürlich, daß auch in der neueren, für religiöse Errungenschaften überhaupt so ungünstigen Zeit die Beispiele von treubewährten und gewissenhaften Proselyten nur vereinzelt und spärlich sind. Nur allzu zahlreich aber sind in der Gegenwart diejenigen Proselyten, die nicht den geringsten Gewinn für das Judentum bedeuten, ja, zu seiner Verflachung und Veräußerlichung nicht wenig beitragen, weil sie sich darauf beschränken, aus gewissen äußeren Rücksichten nur den jüdischen Namen zu tragen, den sie nur allzu leicht gewonnen haben. Dieser Mißbrauch des

jüdischen Namens einerseits, wie die unerfreuliche Gestaltung unserer inneren religiösen Verhältnisse in unseren Tagen, an denen selbst der große, schwere Krieg leider bisher nur wenig geändert hat, andererseits, müßte es den Wächtern unseres Glaubens zur besonderen Pflicht machen, zu dem weisen Verhalten der Väter zurückzukehren und den Proselyten zwar nicht „die Türe zu verschließen“, aber auch in ernste Erwägung zu ziehen die Frage, unter welchen sichernden Schranken und Umständen wir Andersgläubige, Erwachsene wie Unmündige, in das Judentum aufnehmen, eingedenk der weisen Warnung R. Jizchoks: Schuld auf Schuld ladet auf sich, wer leichtsinnig Proselyten aufnimmt“[1]). Vor allem müßte sich die Erkenntnis überall Bahn brechen, daß das Judentum durch die leider schrecklich große Anzahl von Mischehen einen viel größeren und schwereren Verlust erleidet als durch den den Charaktervollen verpönten, leichtfertigen Glaubenswechsel. Freilich wäre es auch kaum zu verantworten, wenn die bereits in der Mischehe Lebenden gänzlich aufgegeben, und alle Annäherungsversuche zurückgewiesen werden sollten. Wo Glaubensgenossen, einer vorübergehenden Leidenschaft folgend, sich zu einer zivilehelichen Lebensgemeinschaft mit einer Andersgläubigen hinreißen lassen, dann aber, wenn eine Trennung, zumal nach der Geburt von Kindern, kaum möglich erscheint, ihrer wiedererwachten jüdischen Gewissensstimme sowie ihrem Pietätsgefühl gegen religiösere Angehörige gerecht zu werden, sich sehnen und im Verein mit ihrer nichtjüdischen Ehehälfte die jüdisch-religiöse Harmonie in ihrem Hause herstellen wollen, dürfte ein Entgegenkommen gegenüber dem Wunsche der andersgläubigen Gattin, sie ins volle Judentum aufzunehmen, gewiß gerechtfertigt erscheinen. Ungleich seltener dürfte schon wegen der Schwierigkeit der Ausführung und der stärkeren Eigenart des Mannes dieser dem Bekenntnis seiner jüdischen Ehefrau in Aufrichtigkeit folgen. Leicht, aber darum gerade um so bedenklicher und zu größerer Vorsicht mahnend, scheint die Überführung un-

[1]) Jebamoth 109b S. Tossaphoth daselbst.

mündiger Kinder andersgläubiger Mütter in den jüdischen Glauben, sowohl mit Rücksicht auf die Halacha, welche das freie Selbstbestimmungsrecht solcher Proselyten in späteren Jahren der Reife beschränkt)[1], als auch in der Erwägung, wie äußerst verhängnisvoll für uns und unsere Religion es ist, wenn Leben und Gesinnung dieser Kinder in schroffstem Widerspruch zu der Grundvoraussetzung und -verpflichtung sich in unjüdischem Geiste entwickelte. Nur, wenn dafür genügend gesorgt ist, daß das Kind in religiös-jüdischem Kreise und Geiste großgezogen wird, dürfte dem Wunsche um Aufnahme des Kindes in den Bund Abrahams stattzugeben sein. — Durch diese und ähnliche selbstgezogene Schranken wird wohl die Zahl der ohnehin relativ selteneren Übertritte zum Judentum noch gemindert, aber sie werden uns und der Welt gegenwärtig halten, daß das Judentum in seinem unerschütterlichen Vertrauen zu sich selbst durchhält durch alle Zeitläufe, und sein einziges, uns erlaubtes und gebotenes Werbemittel, heute noch, wie einst die würdige Vertretung des Judentums in seiner ganzen Tiefe und Reinheit vor der Welt ist. Nur die innere Kraft der in diesen Tagen gefeierten Lehre, und vor allem das Leben dieser Lehre, das praktische Beispiel, soll auch in der Zukunft wie in der Vergangenheit die Herzen gewinnen, wie die Alten sinnig das Wort des Propheten Jesaja gedeutet haben:

„Bringt der Israelit zum Ausdruck, ich gehöre in makelloser Vollkommenheit dem Ewigen an, so wird der andere, der wahrhaftige Proselyt, sich begeistert mit dem Namen Jakobs nennen". (Mechilta a. a. O.)

---

[1]) S. Schulchan-Aruch J. D. 268, 8 Resp. חתם סופר II 253.

Zur talmudischen Exegese.

Von Rabb. Dr. S. Kaatz, Hindenburg O. S.

(Schluß.)

IV.

Mischna Berachot IV 3. 4 enthält Bestimmungen über das Beten der Schmone Esre. Es heißt dort (Berachot 28 b): „R. Josua sagt: Wer an einem gefahrvollen Orte wandert, der bete ein kurzes Gebet und spreche: Hilf, o Herr, deinem Volke, dem Überrest Israels, בכל פרשת העבור mögen ihre Bedürfnisse vor dir sein. Gepriesen seiest du, Herr, der das Gebet erhört". Der Sinn des Ausdrucks בכל פרשת העבור ist vielumstritten. Manche übersetzen es „An jedem Scheidewege". Es könnte vielleicht auch heißen „Bei jeder Zuteilung des Ertrages". Der Gemara selbst ist die Bedeutung des Ausdrucks zweifelhaft. Sie bringt es mit עברה Zorn, mit עבר übertreten in Verbindung, etwa in dem Sinne: „Auch wenn sie Gott erzürnen, wenn sie die Tora übertreten." Der Jeruschalmi scheint es zu erklären כל מה שש"ץ עובר לפני התיבה ותובע „Alles, um was dich der Vorbeter bittet." Er bringt also den Ausdruck zu עובר לפני התיבה in Beziehung, was den Kommentatoren des Jeruschalmi entgangen zu sein scheint (Vgl. R. S. Straschun). Es ist auch möglich, daß פרשת ein Fremdwort aus dem Griechischen ist (Proseuche? Gebet).

Welches aber auch die Bedeutung von בכל פרשת העבור sei, in jedem Falle ist es als rätselhaft zu bezeichnen, warum R. Josua diesen schwierigen, mindestens aber komplizierten Ausdruck gewählt hat.

Meine Ansicht darüber ist folgende: R. Josua spricht von einem gefahrvollen Ort, wo an Stelle der Schmone Esre ein ganz kurzes Gebet gesprochen werden darf. Es scheint nun, daß er eine Form wählte, die immer noch eine gewisse Andeutung der Schmone Esre enthielt. Die Worte בכל פרשת העבור zählen nämlich 12 Buchstaben. Sie entsprechen der Zahl der mittleren Benediktionen, welche mit Einschluß von ולמלשינים 12 betrug (Die Zahl 13 ist eine spätere). Diese

12 mittleren Benediktionen werden צרכן של בריות genannt Jeruschalmi Berachot II 4), was zu dem Ausdruck צרכיהם unserer Stelle in Beziehung gebracht werden kann (Vgl. auch B. Berachot 34 a). בכל פרשת העבור dürfte ein Akrostichon sein, das sich aus den Anfangsbuchstaben von Hauptworten der 12 Benediktionen zusammensetzt, wobei je ein Buchstabe je eine Benediktion andeutete. Eine Deutung dieses Akrostichons geben zu wollen wäre ein vergeblicher Versuch, weil nach einer Ansicht des Talmuds (Berachot 34 a) die mittleren Benediktionen nicht an eine bestimmte Reihenfolge gebunden waren (אין להם סדר), und weil man nicht sagen kann, an welches Wort oder an welche Bezeichnung und an welche Lesart der Benediktionen angeknüpft wurde. Ich meine, daß der komplizierte und künstliche Ausdruck בכל פרשת העבור am besten durch die Annahme eines solchen Akrostichons zu erklären wäre, das R. Josua zu einer fremdartigen Wortbildung genötigt habe.

V.

Eine besonders auffallende und rätselhafte Auslegung ist die an das Wort השסועה (Dt. 14, 7) angeknüpfte. Während es nämlich bei den Lev. 11. 4 aufgezählten Säugetieren heißt: „Diese dürft ihr nicht essen von denen, die wiederkäuen, und denen, die geteilte Hufe haben“ (וממפריסי הפרסה), heißt es Dt. 14, 7 וממפריסי הפרסה השסועה „die geteilte, durchgespaltene Hufe haben“. Daß השסועה ein Attribut zu הפרסה ist, steht ganz außer Frage. So haben es die Massoreten verstanden, so Onkelos, und so kann es auch nach dem einfachen Wortsinn nur interpretiert werden. Anders der halachische Drasch. Sifra z. St. bemerkt השסועה „gespalten“ weise auf fehlerhafte Tiere hin, auf טרפות. (Vgl. Sifra Anfang Tasria, Bechorot 43 b) Sifre z. St. dagegen sagt השסועה מין חיה „Schessua ist eine Tierart“. Der gleiche Satz findet sich im Talmud Chulin 60 b mit dem Hinzufügen: „Es hat zwei Rücken und zwei Rückgrate [1].“

[1]) Auf diesen Satz, Chulin 60 b, folgt: וכי משה רבנו קניגי היה וכו׳ „War denn unser Lehrer Moses ein Jäger oder Schütze? Das ist ein Beweis gegen die, welche behaupten, die Tora sei nicht göttlich“. Aus

Ebenso Nidda 24 a, wo sich daran eine Kontroverse zwischen Rab und Samuel knüpft. Rab sagt, ein derartiges Tier existiere nur als embryonale Mißbildung, Samuel dagegen sagt, es sei eine besondere Tiergattung.

Es sind verschiedene Versuche gemacht worden, um eine solche Tierart ausfindig zu machen. Malbim (Schemini 73) fand in einem Lehrbuch der Zoologie, daß in Amerika ein Tier existiere, genannt Tajasu (Nach den Lexicis Tayagu, zu der Gattung der auch Pekari genannten Bisamschweine gehörig) das eine sich weit öffnende Moschusdrüse auf dem Rücken hat, wodurch der Rücken gespalten erscheine. Mit diesem Tiere identifiziert es Malbim und sucht die Kontroversen auf eine sehr komplizierte Weise auszugleichen. Es kann darauf hier nicht eingegangen werden.

Ich möchte nun folgende Erklärung des Ganzen geben: Nidda 24 a wird bei der Besprechung der Kontroverse zwischen Rab und Samuel gesagt, daß unter dem Ausdruck „zwei Rücken und zwei Rückgrate" auch ein gebogenes, wie gespalten erscheinendes Rückgrat verstanden werden könne. Danach brauchte der ganze Ausdruck überhaupt nicht wörtlich, sondern könnte cum grano salis gemeint sein. Nun folgt auf השסועה in der Schrift את הגמל das Kamel. Wie aus den einschlägigen Werken zu ersehen ist, kannte man in ganz Vorderasien, in Palästina wie in Babel, nur das einhöckerige Kamel, das

---

besonderen Gründen sei hier hervorgehoben, daß die landläufige Annahme, dieser Ausspruch gründe sich auf den vorangehenden Satz von השסועה, eine irrige sein dürfte. Er gäbe keinen rechten Sinn, wenn er sich darauf bezöge, wie implicite aus Tossafot und deutlich aus der Gewundenheit der mannigfachen Erklärungsversuche hervorgeht. Vielmehr ist der Ausspruch: „War denn unser Lehrer Moses usw." ein selbständiger von השסועה unabhängiger. Er bezieht sich, wie auch Raschi anzudeuten scheint, auf den ganzen Vers Dt. 14, 7 „Diese dürft ihr nicht essen usw". Das geht klar und deutlich aus Sifre (102) hervor. Dort hat er R. Akiba zum Autor und er bedeutet: Nur kraft göttlicher Erleuchtung konnte Moses sagen, daß es in der ganzen Welt nicht mehr als die genannten Tierarten gebe, die je ein Reinheitszeichen aufweisen. (Vgl. R. Hirsch Chajes zu Chulin 60 b).

Dromedar, während das zweihöckerige, das Trampeltier, dort nicht vorkommt. Hier ist m. E. die Anknüpfung des Drasch zu suchen. Derselbe lehnt an השסועה „gespalten“ an, um zum Ausdruck zu bringen, daß außer dem in der Schrift erwähnten Kamel, dem גמל, Dromedar, noch ein Kamel mit „gespaltenem“ Rücken, mit Doppelhöcker, existiere. Natürlich gab es bei verschiedenen Tieren auch Abnormitäten mannigfacher Art (vgl. Targum Jonatan שני רישי), auf die der Ausdruck השסועה paßt, woraus sich die Kontroverse erklärt. So findet das Ganze eine m. E. plausible Deutung.

Eine rabbinische Residenz und ihr letzter Fürst.

Erinnerungen aus meiner Jugendzeit in Kowno.

Von Rabbiner J. Weinberg, Pilwischki.

Das Tragischste im Leben ist sicherlich nicht der Tod, der Augenblick des Untergangs, vielmehr der Prozeß des Sterbens. Wohl kann der Mensch dem Todesengel ins Auge sehen: aber seiner Arbeit beiwohnen, sehen, wie er über sein Opfer herfällt, und dieses sich in verzweifeltem Ringen gegen die Auflösung wehrt, das vermag er nicht. Unsere Weisen drücken das sehr zart aus: Wenn ein Baum im Herbst welkt, sein grünes Kleid ihm mehr und mehr schwindet, so soll sein Besitzer einen roten Faden um den Stamm ziehen, um das Mitleid der Vorübergehenden zu erregen; sie sollen mit ihm klagen, für ihn beten, so daß ihm sein Scheiden von der Welt, der Verlust seines lebenden Gewandes nicht gar zu schwer fällt . . .

Das Verderben eines Baumes aber, das Welken einer Blume und sogar das Sterben eines Menschen — all das ist im Grunde nicht mehr als ein Wechsel der Form. Anders der

Untergang einer alten Kultur, der Todeskampf einer Religion. Denn, so sagt ein englischer Geschichtsphilosoph: Verschwindet sie, hört alles Leben auf, das ist der Tod, der absolute Tod. Jede Religion, ganz gleich, welche es sei, war doch zu ihrer Zeit eine Quelle des Glückes für einen gewissen Teil des Menschengeschlechts. Das Herz der Menschen hing an ihr, von ihr und zu ihr pulsierte das Leben ihrer Seelen. Wie furchtbar ist die Tragödie eines solchen Todes, denn eine Religion stirbt und wird zu Grabe getragen, ohne daß jemand den Sarg geleitet. Und hier noch mehr wie bei einem Einzelwesen ist der tragischste Moment nicht der Untergang sondern das Untergehen, nicht das Ende selbst sondern das langsame Herannahen dieses Endes. Nicht nur auf eine Religion, nein, auf jede historische Kulturerscheinung, auf jedes Ideal, das lebenschaffend und lebengestaltend unter den Menschen waltet, trifft dies zu. In unserer jüdischen Geschichte haben wir viele Tragödien solcher Art zu verzeichnen. Freilich — unsere Religion ist mit ewigem Leben gesegnet; von Gott selbst geschützt, hat sie den Todesengel nicht zu fürchten.

Aber viele Kulturwerte und -Formen, ganze geistige Welten von eigentümlicher Art und Sitte haben wir im Laufe unserer Geschichte verloren. Unsere Religion hatte oft das Unglück, ihren Wohnort wechseln zu müssen. Nicht nur in Erez Jisroel — bei der ersten und zweiten Zerstörung — nein, auch im Exil mußte sie den Untergang so mancher Kultur überleben, in Babylonien, in Spanien, in Frankreich, in Holland, in Deutschland, in Polen. Und reiche Werte ließ sie jedesmal zurück. Mit der ersten Tempelzerstörung — das Prophetentum, mit der zweiten — das Synhedrion und darauf das Tanaïtentum; in Babylonien zuerst das Amoräertum und später das Gaonat. Welche Verluste das Judentum durch die Vertreibung aus Spanien erlitten hat, braucht kaum erwähnt zu werden. Das spanische Judentum, dieses innerlich und äußerlich fruchtbare und glanzvolle, ich möchte fast sagen: echt jüdische Judentum wie es Rambam, Samuel Ha-Nagid, Juda Halevi, Abarbanel uns verkörpern, kehrt für uns — ich fürchte —

niemals wieder. Mit den Kreuzzügen sind dann die ihrer Autorität und Schöpfungskraft bewußten ראשונים verschwunden. In Frankreich erlebten die בעלי תוספות ihren Untergang. Deutschland hatte in Mainz keinen רבינו גרשום מאור הגולה, in Worms keinen רש"י mehr. Wo ist die Posener Jeschiwah, wo das ganze Leben, das sie ausstrahlte?

Und jetzt diese Weltkatastrophe! Der allgemeine Jammer und besonders das Schicksal unseres Volkes nimmt unseren ganzen inneren und äußeren Sinn so in Anspruch, daß wir einem Ereignis von historischer Bedeutung nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit schenken: Der Zerstörung einer jüdischen Residenz!

In einer Reihe mit vielen anderen hunderten zerstörten Gemeinden steht Kowno und streckt die Hand nach Brot aus: Weiß man aber, daß sie keine gewöhnliche Bettlerin, daß sie eine Prinzessin im Bettlergewande ist? Als ich in jüdischen Zeitungen einen Aufruf zur Hilfe für Kowno las, war ich bis ins Innerste erschüttert und empfand den gleichen Schmerz, der in Rabbi Jochanan ben Sakkai's Seele aufstieg, als er die Tochter des reichen Patriarchen Nakdiman ben Gorion auf der Straße Gerste sammeln sah. Ach du, unsere schöne, reiche, stolze Residenz, die du so viele Hundert Talmide Chachomim beherbergt hast, du mußt jetzt selbst Almosen nehmen.

Die Zeit ist zu gewaltig, das Elend zu groß, die Sorge um das Alltäglichste, das Notwendigste zu drückend, als daß man noch wagen könnte, sentimental zu sein. Wir sind zu stolz auf unser Kowno, wir wollen kein Mitleid für unsere Residenz erwecken. Und schließlich ist uns unser Volk selbst doch das Wichtigste. Steht doch seine ganze Zukunft vor dem Richterstuhl der Vorsehung, und es läßt sich nicht ermessen, wie die Entscheidung ausfallen wird. Wird dieser Krieg nur eine negative Zerstörung zurücklassen, oder wird eine positive Änderung, wird neues Leben aus den Ruinen blühen? Sicher ist, daß er eine vollständige geistige Umwälzung in den Judengemeinden des Ostens bewirken wird. Es mag daher

wohl von Interesse sein, ein Bild des Kulturlebens in der jüdischen Residenzstadt Kowno zu entrollen:

Kowno, eine junge Gemeinde[1]), hat sich dank ihrer günstigen politisch-geographischen Lage und Nachbarschaft, sowie Handelsbeziehungen im Verkehr mit Deutschland schnell wirtschaftlich und kulturell emporgearbeitet. Im Verlauf einer verhältnismäßig kurzen Zeit ist sie zu einer reichen, blühenden Gemeinde geworden, ausgestattet mit allen gut organisierten und gut geleiteten Wohltätigkeits- und Erziehungsinstitutionen. Wie einer, der durch eine Verschwägerung seine untergeordnete Abstammung vergessen lassen will, so hat auch Kowno nach jüdischer Art durch Berufung berühmter jüdischer Rabbiner sein Ansehen zu heben gestrebt. Rabbiner wie R. Jizchak Awigdor, später Rabbiner in Sklow, der große R. Josua Leib Diskin, später bekannt unter dem Namen „Brisker Raw", R. Löb Schapira[2]) haben Kowno einen Weltruf verliehen. Um Rabbi Jisroel Salanter[3]) sammelte sich eine große Schar von Thorajüngern. Auf seine Empfehlung hin wurde der

---

[1]) Als Gemeinde wurde K. im Jahre 1783 konstituiert, als der damalige polnische König Poniatowski den Juden wieder das Wohnrecht verlieh. In den Jahren 1753 und 1761 waren sie ausgewiesen worden.

[2]) Rab. L. Schapira war zuerst in der kleinen Gemeinde Kalwaira (Gouvern. Suwalki) als Rabbiner tätig. Charakteristisch für den schnellen Aufschwung des Toralebens in K. ist folgende Anekdote: Als R. L. Sch. gefragt wurde, wie er mit seinem neuen Rabbinate zufrieden sei, antwortete er: materiell wohl, doch nicht geistig. In Kalw. brauchte ich, wenn mir Tosaphot schwer war, nur das Fenster zu öffnen. Jeder, der vorüberging, hätte mit mir beraten und disputieren können; hier mußte ich eine Versammlung berufen, um solche Kenner zu finden.

[3]) Daß R. Jissr. Salant die junge Gemeinde Kowno zur Stätte seiner Wirksamkeit wählte, wird im allgemeinen dahin interpretiert, daß er die wirtschaftliche Kraft des aufblühenden reichen Gemeinwesens benutzen wollte, um die Lage des Bachurin zu verbessern. Auf Grund meiner persönlichen Eindrücke glaube ich mich zu der Ansicht berechtigt, daß er in Kowno ein Bollwerk gegen den zersetzenden Geist westeuropäischer Kultur aufrichten wollte. Seine spätere Tätigkeit in Memel und Königsberg bestätigt meine Vermutung.

damalige Nowogrudoker Raw Rabbi Jizchok Elchonon, der sich schon damals durch sein berühmtes Sefer באר יצחק Weltruhm erworben hatte, zum Kownoer Raw ernannt. Mit ihm begann die Geschichte Kownos als rabbinische Residenz.

Rabbi Jizchok Elchonon (Rabb. in Kowno 5627—5656) genoß die größte Autorität in der rabbinischen Welt Rußlands. Streitfragen aus allen Gebieten des Schulchan Aruch, wie auch Gemeindestreitigkeiten in allen Städten des Landes wurden ihm vorgelegt und Rabbi Jizchok Elchonon galt als letzte Instanz. Selbst Männer wie der damalige Brisker Raw und der Minsker גדול haben seine Meinung eingeholt und sich seinem Ausspruch gefügt. Von Männern aus der Umgebung Rabbi Jisroel Salanters[2]) wurde der Kolel Kownos und die Jeschiwah Slabotka geschaffen (siehe meinen Aufsatz „Die Jeschiwoth in Rußland" Jeschurun III, 1 und 2). Rabbi Jizchok Elchonon und Rabbi Jisroel Salanter haben zu diesem Zweck gemeinsam einen Aufruf erlassen. Der Kownoer Raw wurde nicht nur als Thoragelehrter, sondern auch als Thorafürsorger bekannt. Die Meschulachim haben auf ihren Geldsammlungsreisen den Namen Kownos an alle Enden Rußlands getragen. Er ist der populärste Name der Diaspora geworden. War eine Gemeinde verbrannt, litt ein Städtlein im tiefsten Rußland Hungersnot, oder fürchtete man die Verfolgungen der lokalen Polizei, wo anders richtete man die hilfesuchenden Augen hin, als nach Kowno?[1]) Rabbi Jizchok Elchonons Herzensgüte erwarb ihm alle Herzen; von seiner Persönlichkeit fasziniert, hing die Intelligenz Kownos mit Liebe und Verehrung an dem Raw. Durch seine Einfachheit und seinen Idealismus gewann er alle zur Mitarbeit; infolgedessen war es möglich, ein friedliches Zusammenwirken der

---

[1]) Nicht nur für die russische Judenheit war sein Herz wach So z. B. hatte er an einer Hilfsaktion für die Straßburger Juden im Jahre 1871 teilgenommen, wie auch mehrere mal sich für die notleidenden Juden Persiens verwendet. Selbst für die nichtjüdische Bevölkerung ließ er Geld sammeln, als im Jahre 1891 in Rußland Hungersnot herrschte. (s. seinen Aufruf, Hazephira 5652 Nr. 12).

Orthodoxie und der Aufgeklärten zu erreichen. So ist Kowno, was sonst in Rußland sehr selten der Fall ist, zu einer Gemeinde geworden, in der jede Strömung in der Gemeindeverwaltung zur Geltung kommt. Den berühmten Leibarzt des Kownoer Gouverneurs, Dr. Feinberg, sowie den wegen seiner Intelligenz und seines Reichtums bei der Regierung beliebten Isser Ber Wolf verstand Rabbi Jizchok Elchonon für seine Zwecke zu gewinnen.

Allmählich wurde aber Kowno ein Sammelpunkt für allgemeine politisch-gesellschaftliche Arbeit; das politisch-jüdische Zentrum jedoch war Petersburg mit dem alten Baron Günzburg an der Spitze. Der fromme Baron verband sich mit Reb Jizchok Elchonon und unternahm keinen Schritt ohne ihn. Als der Baron, angeregt durch die Aufgeklärten, die Gründung eines Rabbinerseminars plante, genügte ein Wort Rabbi Jizchoks, um diesen Plan im Keime zu ersticken. Als wiederum die Aufgeklärten mit dem Baron an der Spitze das Jubiläum des bekannten Vereins מפיצי השכלה feierten (5649), beeilten sie sich, Rabbi Jizchok Elchonon zum Ehrenmitglied zu ernennen, um seiner Opposition vorzubeugen und ihn von der Loyalität des Vereins der Thora gegenüber zu überzeugen. So haben sich Petersburg und Kowno, Rabbi Jizchok Elchonon und der Baron einander ergänzt. Rabbi Jizchok, der Thorafürst, auf der einen Seite, repräsentierte die Macht des Volkes — Baron Ginzberg, auf der anderen Seite, war sein Vertreter vor der Regierung.

Die gemeinsame Arbeit hat sich zu einer gegenseitigen intimen Freundschaft entwickelt, die auf ihre Familien traditionell übergegangen ist. Rabbi Jizchok Elchonon besuchte sehr oft den Baron zu seinen Familienfestlichkeiten. Der Baron, der meistens in Paris wohnte, pflegte den Rabbi von seiner Rückreise zu benachrichtigen, und dieser fuhr ihm bis Wirballen entgegen. Die Mitglieder meiner Gemeinde zu Pilwischki, das zwischen Kowno und Wirballen liegt, erzählen noch heute von den rührenden Szenen einer solchen Begegnung, die vor etwa dreißig Jahren zwischen diesen beiden großen Männern stattfand. Seine Popularität in der breiten jüdischen Masse

verdankte der Baron zum Teil seiner Freundschaft mit dem Kownoer Raw. Der kleinstädtische Rabbiner oder Hausherr hielt es für seine „Ehrenpflicht", wenn er in Petersburg war, dem Baron, dem Freund Rabbi Jizchok Elchonons, seine „Visite" zu machen. Dagegen wurde der Kownoer Raw durch den Baron in den höheren Regierungskreisen eingeführt, denn der Baron pflegte sich überall als Mitarbeiter Rabbi Jizchok Elchonons zu bezeichnen — sie beide galten bei der Regierung als die Volksstimme selbst. Das Merkwürdige dabei ist, daß der Rabbi, ein Mann vom alten Schlage, der kein einziges Wort Russisch verstand, eine außerordentliche Achtung bei der Regierung genoß. So hat z. B. der damalige Kownoer Gouverneur ihn sehr oft besucht und ihm zum Abschied seine Photographie überreicht. Bei der letzten Rabbinerkonferenz, die vor einigen Jahren in Petersburg tagte, erinnerte der russische Premierminister Stolypin die rabbinische Deputation an den großen Kownoer Raw und erzählte von dem tiefen Eindruck, den eine Begegnung mit diesem auf den russischen Metropoliten Antoniu hinterlassen hätte.

So ist Kowno, in dem alle Fäden des geistigen, gesellschaftlichen und politischen Lebens zusammenliefen, zu einer wahren Residenz geworden, mit einem Fürst — Raw an der Spitze, mit einem ganzen Hofstaat und — einem schwarzen Kabinett [1]). Vor seinem Tode äußerte Rabbi Jizchok Elchonon seiner Gemeinde den Wunsch, daß sein Sohn, Rabbi Hirsch, damals in Wilna, sein Nachfolger werden solle. In seinem Testament hob er hervor, daß sein Sohn alle Eigenschaften, die für einen Kownoer Raw erforderlich wären, besäße. Er berichtete, daß dieser sein ständiger Ratgeber und seine rechte Hand gewesen. Er bat die Kownoer Gemeinde, die pekuniären Verhältnisse seines Sohnes zu berücksichtigen, da dieser sonst

[1]) Hebräisch: לשכה השחורה. — Mit diesem ironischen Namen wurde ein Häuflein Leute bezeichnet, die, an den Kownoer Stuhl sich klammernd, oftmals gegen den Willen des Raw, aber in seinem Namen, eine geheime Politik getrieben hatten. Man hat der „Lischkah" sehr viele Ereignisse im jüdischen Leben zugeschrieben.

in seiner Zartheit und Bescheidenheit lieber Mangel leiden würde, als Ansprüche an die Gemeinde zu stellen. Rabbi Hirsch, der sich bisher der kaufmännischen Tätigkeit gewidmet hatte und nur freiwillig seinen Vater in gesellschaftlichen Pflichten und in seiner Korrespondenz an die Rabbiner vertreten hatte, wählte nur mit Widerstreben das Rabbineramt als Beruf. Erst nach dem Verluste seines Vermögens[1]) folgte er einem Ruf auf den Rabbinerstuhl von Kurlands Gouvernementsstadt Mitau. Von dort ging er nach Wilna und entwickelte daselbst eine großzügige Tätigkeit; von der Petersburger Rabbinerkommission wurde er wiederholt zum Vorsitzenden gewählt. — Nach dem Tode Rabbi Jizchok Elchonons (5657) war die Nachfolge von Rabbi Hirsch von selbst gegeben. Alle Welt bewunderte die Bescheidenheit Rabbi Jizchoks, der es für nötig gehalten, einen solchen Mann zu empfehlen. In seiner hebräischen Grabrede hatte der alte Dr. Feinberg im Namen der gesamten geistigen Führerschaft dem Hause Rabbi Jizchok Elchonons Treue gelobt. Die Judenheit Rußlands, die an dem verstorbenen Raw wie an einem Vater hing, jubelte der Erwählung seines Sohnes zu seinem Nachfolger zu.

Bald darauf bekundete auch Petersburg, d. h. der Baron Günzburg, seine Smypathie für den neuen Kownoer Raw. Dasselbe taten auch alle anderen führenden Personen Rußlands. So wurde die neue „Thronbesteigung“ anerkannt und — bestätigt. Als aber die Vertreter der Kownoer Gemeinde dem neuen Raw die Anstellungsurkunde überreichten, war er überrascht . . . Bei der unvergleichlichen Ehrfurcht vor seinem Vater (Rabbi Hirsch pflegte seinen Vater mit „Sie“ anzureden, siehe Responsen in seines Vaters Buch עין יצחק), hielt er sich für unwürdig, der Nachfolger eines solchen Mannes zu werden. Mein Vater soll und muß auch jetzt Kownoer Raw bleiben. Meine Aufgabe soll es sein, über seinem Stuhl zu wachen.“ Das sind seine eigenen Worte. In der Tat bewährte sich Rabbi Hirsch als

---

[1]) Rabbi Jizchok Elchonon soll bei dieser Gelegenheit gesagt haben: Meine Gebete haben gewirkt, jetzt wird mein Sohn das werden, was er sein könnte.

würdiger Nachfolger seines Vaters. Geringer als dieser in talmudischer Bedeutung, war er doch גאון genug, um die gleiche Achtung und Autorität von seinen Zeitgenossen beanspruchen zu dürfen; denn Rabbi Hirsch gehörte nicht zu den Erben, die ihre eigene Stellung dem „Verdienst der Väter" verdanken, vielmehr zu denen, die ihr eigenes Licht in den Schatten ihrer Eltern stellen. Rabbi Hirsch selbst besaß alle Eigenschaften, ein berufener Führer in Israel zu sein: großes, alle Gebiete der talmudischen und rabbinischen Literatur umfassendes Wissen, Scharfsinn, geniale Auffassungsgabe, politisches Verständnis, weltliche Bildung, Takt und ein einnehmendes Wesen. Zartgefühl und Edelmut zeichneten ihn noch besonders aus [1]). Und was Reb Hirsch für junge Rabbiner gewesen war, das wissen alle, die von ihm das Rabbinerdiplom oder durch seine Vermittelung

---

[1]) Ein Beispiel aus seinem Familienleben mag diesen seltenen Mann charakterisieren. In den letzten drei Responsen, die im עין יצחק seines Vaters gedruckt sind, behandelt Rabbi Hirsch die Frage, ob es seitens eines Mannes einer geisteskranken Frau, der den היתר von hundert Rabbinen zu seiner Befreiung ersucht, genüge, wenn er anstatt barem Gelde deponierte Wechsel zur Sicherheit seiner kranken Frau gibt. Nach langen Erörterungen bejahte er die Frage und ersuchte seinen Vater um Bestätigung dieser Entscheidung. In herzergreifenden Worten stellte er seinem Vater vor, wie groß die Mizwoh sei, einen solchen Unglücklichen aus den כבלי העגון zu retten.

Nun ist es ein öffentliches Geheimnis, daß Rabbi Hirsch ein ähnliches Unglück betroffen hatte, und so konnte er aus eigener bitterer Erfahrung mit seinem Befrager mitfühlen. Mehr als 10 Jahre lang — vermutlich 18 — wurde ihm die schwere Aufgabe zuteil, eine kranke Frau zu pflegen. Er ging nicht auf den Rat seiner Verwandten ein, sie in eine Anstalt zu bringen, sondern pflegte sie selbst unermüdlich. Als sein Vater ihm einmal zurief: „Wie lange noch willst Du ein solches Leben führen?" (er wollte ihn zu einer zweiten Heirat bewegen), antwortete Rabbi Hirsch: „Ich kann es meinen Kindern nicht antun. Es könnte auch das Empfinden der jungen Frau verletzen, neben sich die kranke Frau zu wissen. Später, als ein streng frommer Rabbiner dem Rabbi Jizchok Elchonon gegenüber das Verhalten seines Sohnes in dieser Beziehung verurteilte, konnte er antworten: „Ihr kennt nicht meinen Reb Hirsch, er hat ein goldenes Herz."

ein Rabbinat bekommen haben[1]). Selbst ein großer Spender, konnte er jedoch nie Spenden sammeln. Während Rabbi Jizchok Elchonon jeden Bettler mit seinem Empfehlungsbrief ausstattete, weigerte sich Reb Hirsch, selbst den angesehensten Rabbinern solche zu geben[2]). Man hat Reb Hirsch nachgesagt, er sei zu stolz und zurückhaltend gewesen. Durchaus nicht! Wohl war er Aristokrat durch und durch. Seine vornehme Natur flößte von selbst einen Respekt ein, der allzugroße Vertraulichkeit unmöglich machte. Er verband aber mit dieser Vornehmheit eine solche Bescheidenheit und Einfachheit, daß man jeden Unterschied in Rang, Stand, Kultur und Bildung vergaß, wenn man mit ihm sprach. Man fühlte, hier spricht ein Mensch zum Menschen, erfüllt von dem Worte: „Menschlichkeit". Seinen Bekannten gegenüber zeigte er das wärmste Interesse für das Kleinste in ihrem persönlichen Leben. Er erzählte gern von

---

[1]) Ein Beispiel: Ein junger Rabbiner, dem seine Gemeinde die ihm gebührenden Reise- und Vorbereitungsspesen verweigerte, beklagte sich bei Reb Hirsch über seine Not und die Verletzung seiner Ehre. „Heutzutage" — meinte er — „ehrt man die Rabbiner nicht mehr so wie in alten Zeiten." Reb Hirsch erwiderte ihm: „Die jungen Rabbiner dürfen für sich nicht dieselbe Ehre und denselben Reichtum beanspruchen, wie die alten Rabbiner es tun konnten, denn sie bemühen sich auch nicht, die geistige Höhe jener zu erreichen. Und Ihr, mein junger Freund, nehmt das alte Gottvertrauen an, und Gott wird helfen." Und Gott hat auch geholfen. Die Gemeinde hat dem jungen Rabbiner die nötigen Geldmittel zur Verfügung gestellt. Der junge Rabbiner konnte vor dem Kownoer Raw seine gute Gemeinde preisen und ahnte nicht, daß der Geber kein anderer gewesen war als Reb Hirsch selbst. Dabei muß bemerkt werden, daß er alles aus eigener Tasche zu geben pflegte.

[2]) Nach talmudischer Vorschrift soll man nicht mehr als 1/5 seines Kapitals für wohltätige Zwecke verwenden. „Mein ganzes Kapital," so pflegte Rabbi Hirsch zu scherzen, „ist mein Einfluß in meiner Gemeinde. 1/5 dieses Schatzes habe ich längst zum Opfer gebracht, als ich in erster Zeit Empfehlungsbriefe gab." — Das sagte der Mann, der, wie alle andern Weisen, im Geben selbst verschwenderisch war: „Der Vater" ז"ל (R. Hirsch gebrauchte nie den Ausdruck „mein Vater") „nahm von einem Kinde und gab es dem zweiten. Ich aber darf es mir nicht erlauben, einen anderen durch moralischen Zwang zu Opfern zu veranlassen."

seinen Reisen und Begegnungen mit bekannten Persönlichkeiten. Er vermied dabei stets zu erwähnen, was seine eigene Person berührte. Das war jedoch kein Stolz. Er war zu vornehm, zu feinfühlend, um vom eigenen „Ich“ zu sprechen. Sir Gordon, der im Auftrage der englischen Regierung die jüdische Emigrationsfrage in Rußland erforschte, äußerte: zwei Aristokraten lernte ich in Rußland kennen, der eine war der Kownoer Raw.

Und ein Mann wie er, dem gleich seinem großen Vater der Friede und die Eintracht nicht Politik oder Taktik, sondern höchstes Prinzip und heiligstes Religionsgesetz waren, ein Sohn Rabbi Jizchok Elchonons, der alle Klassen und Schichten an sich ziehen wollte, nicht, um sich beliebt zu machen, sondern aus tiefster allumfassender Liebe zu seinem Volk, einem solchen Mann, der auch einen zweiten in seinem Tun nicht stören könnte, war vom Schicksal bestimmt, in harte Kämpfe verwickelt zu werden. So der Kampf gegen die Moralisten בעלי מוסר Es wäre verfrüht, eine Beschreibung dieses Kampfes, der das Judentum aufgerüttelt hat, und der nichts Ersprießliches, aber viel Schaden hervorbrachte, zu geben. Auch wollen wir mit dem Urteil Lebenden gegenüber zurückhalten. So weit es der Zusammenhang erfordert, mag folgende Andeutung genügen: Die ganze von Rabbi Jisroel Salanter geschaffene Moraltheorie und Moralpraxis wurde — die Gründe sollen hier nicht näher erörtert werden — von seinen größten Zeitgenossen auf das schärfste bekämpft. Rabbi Jizchok Elchonon, ein Gegner der neuen Morallehre, stellte jedoch Rabbi Jisroel Salanter, mit dem er befreundet war, keine Hindernisse in den Weg. Im Gegenteil: Er ernannte sogar dessen Schüler Rabbi J. Blaser, früher Raw in Petersburg, zum Leiter des Kownoer Kolel. Späterhin wurde aber Reb Jizchok Blaser durch verschiedene mißliche Umstände und durch die Propaganda seiner Gegner von der Kolel-Leitung verdrängt. Die dadurch gekränkten Moralisten, wie auch ihre Jeschiwah Slabotku zogen sich vom Kownoer Raw zurück. Und dieser Umstand, daß eine „Jeschiwah“ sich dem größten Gaon ihrer Zeit entfremdete,

genügte, um die alte Gegnerschaft von neuem zu beleben. Schon beim Leben Rabbi Jizchok Elchonons gährte es in den Parteien; allein, der gütige Rabbi Jizchok konnte einen Zwist „zwischen den Kindern" nicht mitansehen. Nach seinem Tode jedoch, bevor Reb Hirsch seine neue Stellung zu festigen vermochte, gelang es unverantwortlichen Hetzereien, diesen Zwist von neuem zu entfesseln. In diesem erbitterten Kampfe wurde Rabbi Hirsch gegen seinen Willen in den Vordergrund gedrängt. Rabbiner und Presse griffen ein in den Streit (vgl. S. Rosenfeld „Rabbi Jisroel Salanter, sein Leben, seine Lehre, seine Schüler". (hebräisch) Verlag Tuschijah, Warschau). Viele von den „Aufgeklärten" stellten sich an die Seite der Moralisten, nicht aus Liebe zu ihrer streng frommen Lehre, vielmehr aus Sympathie für die Menschen, die um ihrer Erkenntnis willen leiden sollten, und mit der offenen Absicht, auf diese Weise das litauische Rabbinertum, das sich jeder Neuerung widersetzte, an seiner verwundbarsten Stelle zu treffen. Nachdem es allerhand Intriguen gelungen war, den arglosen Reb Hirsch in diesen Streit hineinzuziehen, fanden die Gegner in diesem Umstand neuen Zündstoff. Denn sicher fehlte es nicht an solchen, die längst mit scheelen Augen auf die Kownoer Vorherrschaft sahen . . . Jetzt aber fühlten auch einige Mitläufer der Moralisten sich veranlaßt, gegen den Kownoer Raw Stimmung zu machen, um so die Gegner ihrer Partei zu bekämpfen. — Eine ganz überflüssige Arbeit, da doch einem Mann wie Reb Hirsch, dem Aristokraten des Geistes, jedes Gefühl des Hasses wesensfremd war, dem doch nie die Person, sondern stets die Idee, die Sache galt. Mir persönlich ist noch in lebhafter Erinnerung: Als ich vor 11 Jahren Rabbi Hirsch meinen Dank aussprechen wollte dafür, daß er mir, einem bekannten Anhänger der Moralisten, meine erste Rabbinerstelle verschafft hatte, erwiderte er mir: „Bei mir gibt es keine Sektenliebe; ich kenne nur die Thoraliebe". Als wir in unserem Gespräch auf die Moralisten kamen und ich Rabbi Hirsch auf den Idealismus und die Opferbereitschaft der Moralisten für ihre Sache hinwies, sagte er mir: „Beim Opferbringen gilt die Regel, daß es durch

אש הבא מן השמים, nicht aber durch אש מן ההדיוט (siehe Traktat Joma 21b und 53a) geschehen muß.“ Noch heute klingen seine Worte in mir nach, und wenn ich über Moralfragen lese oder höre, erhebt sich in mir das Gefühl: Nein, das alles ist unecht, es ist wie der Kownoer Raw sagte אש מן ההדיוט. Unsere alten Rabbiner haben nie über Moral gesprochen, sie haben die Moral verkörpert, weil es bei ihnen nicht Pathos, sondern innerster Lebenstrieb war. So war auch seine Moral Tat, nicht Wort. Seinen Tod mußten seine eigenen Gegner beklagen; denn man erfuhr, daß er viele Moralisten, die durch den Rücktritt Rabbi Jizchok Blasers von der Leitung des Kolel ihre Unterstützung verloren hatten, im geheimen unterstützen ließ. Im Leben aber wurde er häufig mißverstanden, mancherlei Kränkungen mußte er erfahren.

Noch eine andere Strömung brachte ihm zwar keinen Kampf, doch aber Entfremdung der Kownoer Intelligenz, nämlich seine Gegnerschaft zum Zionismus[1]). Dieses Mal vermied er es, öffentlich hervorzutreten. Den Verfassern des antizionistischen Buches אור לישרים, das Briefe von Zionistengegnern enthielt, gelang es trotz aller Bemühungen nicht, einen Brief von ihm zu bekommen. In seinen Predigten hat er sich aber in deutlicher, jedoch vornehmer Form gegen den Zionismus ausgesprochen. In diesem Falle wußten schon alle, daß Rabbi Hirschs Gegnerschaft zum Zionismus rein idealer Natur war. Und doch wurde seine Person in Witzblättern scharf und mit wenig Ehrfurcht karikiert. Manche Zionisten wollten seine Motive nicht begreifen: Wohl ersehnte er inbrünstig für sein Volk das Heimatland, doch fürchtete er die Wüste zwischen dem Golus und Erez Jisroel. Schon einmal hatten freilich die Juden eine Wüste durchschritten, aber damals hatte Mose sie geführt und eine göttliche Feuersäule ihnen den Weg gewiesen . . .

In dieser Periode der Kämpfe mit dem Zionismus kursierten unter der Bevölkerung Kownos anonyme Proklamationen, in

[1]) Dr. Feinberg und Iser Ber Wolf zählten zu den Zionisten.

denen der Raw beschuldigt wurde, sich zu wenig um des Volkes Leiden gekümmert zu haben. Rabbi Hirsch nahm zu dieser Anschuldigung Stellung in seiner Hesped-Rede zu dem Tode des berühmten Rabbiners Reb Mendele aus Tauroggen ז"ל. An den Vers „In einem Nußbaumgarten bin ich hinabgestiegen" mit der Bemerkung des Midrasch „Die Juden gleichen einer Nuß"[2]) anknüpfend, sagte er: „Wohl erträgt die Nuß leichter als alle anderen Früchte den Schmutz; richtig gewürdigt wird sie erst dann, wenn ihre Schale zerbricht — wenn ihr innerster Kern sichtbar ist. Vorher sieht man bloß ihre harte Schale. Die Rabbiner könnten leicht den Beifall des Volkes erlangen, wollten sie nur einen kleinen Teil ihrer Arbeit vor die Öffentlichkeit bringen, „aber," rief er aus, „solange die Nuß am Baume hängt, will sie eben ihren Kern nicht zeigen!" Diese Worte entsprachen so ganz seiner Auffassung von humaner Betätigung Er hielt nur die Arbeit für lebensfähig, die im stillen vor sich geht.

Die stille Arbeit — wie soll sie in einer Zeit von Sturm und Kampf erreicht werden? Rabbi Hirsch bat um Frieden. Und wirklich, bald streckten alle die Waffen vor dem Manne, der niemals Waffen getragen . . . Äußerlich hatte Reb Hirsch wohl den Frieden erreicht; aber er blieb einsam und verlassen. Nachdem er die beiden, als treibende Kräfte geltenden extremen Parteien, die Moralisten auf der einen Seite und die nationale Intelligenz auf der andern, sich entfremdet hatte, war er ohne jede Stütze, nur auf sich angewiesen. Ihn selbst aber schreckte vor jedem aktiven Handeln die Furcht vor der Wüste, vor dem Chaos, vor den unberechenbaren Gefahren.

Diese seine, für eine Übergangsperiode sehr begreifliche Furcht war aber zugleich ein Hemmnis für die Entfaltung seiner Tätigkeit, denn — will man einen Hafen erreichen, so muß man das Meer durchqueren — und daraus erklärt sich die Tragik im Leben dieses großen Mannes, daß er, ein berühmter Gaon mit weltlichem Sinn und scharfem Geiste, nichts

---

[2]) Siehe Midrasch Schir Haschirim Kap VIII.

getan und auch die Arbeit anderer nicht gefördert hat, um das gesetzestreue Judentum in die neuen Lebensverhältnisse hinüberzugeleiten und die junge Generation auch für einen modernen Lebenskampf zu wappnen.

Furcht vor dem Chaos! Das ist das Schicksal aller besten Männer im Ostjudentum!

Wer aber diese Furcht gering schätzt, zeigt, daß er die Verhältnisse in Rußland nicht kennt, oder daß sein Verantwortungsgefühl nicht genügend entwickelt ist.

Noch ein Wort über die Bedeutung dieses Gaon als Redner. Er war vielleicht der größte Redner unter den alten Rabbinern Rußlands. Das Predigen war ihm freilich weniger inneres Bedürfnis als ein Unterordnen unter die rabbinische Pflicht. Das Aufdrängen der eigenen Ansicht lag ihm fern. Er wollte überzeugen und aufklären. Leider hat er seine Predigten nicht schriftlich niedergelegt. Dem Manne des feinen Empfindens war es zuwider, sein seelisches Erlebnis für die Öffentlichkeit dauernd zu fixieren.

Aus zwei Predigten, die einen besonders starken Eindruck gemacht, sei einiges mitgeteilt: In seinem Hesped auf Baron Rothschild aus Frankfurt a. M. sprach er von den Kämpfen des Hohenpriesters mit seiner Umgebung und den Sadducäern. Er zitierte die Mischna, nach der die jungen Priester den Hohenpriester in der Nacht vor dem Versöhnungstage, wenn er einzuschlafen drohte, wach hielten, und den Talmud z. St., nach dem auch die Vornehmen Jerusalems aus diesem Grunde die ganze Nacht nicht schliefen (Joma 19b). S. R. Hirsch, meinte er, habe eine junge Generation herangezogen und die rechte Unterstützung durch die Mitglieder seiner Gemeinde gefunden. Die Rabbiner in Rußland seien entkräftet, sie können nicht mehr durch ihre Persönlichkeit allein helfen. Die Mitglieder der Gemeinde müßten jetzt der Thora und dem Glauben zu ihrem Rechte verhelfen. Baron Rothschild war durch seine Persönlichkeit und durch seine Anteilnahme an dem Gedeihen der „Religionsgesellschaft“ ein leuchtendes Vorbild für die Gemeinde-

mitglieder, und so ist auch seine Wirksamkeit für Rußland von großer Bedeutung.

Ein anderes Mal sprach er über die Entweihung des Sabbat. Er knüpfte an den Vers Lev. 16, 3 und den Midrasch Rabba z. St. בזאת יבוא אהרן אל הקדש בזכות שבת und sagte unter anderem, daß es die Aufgabe des Rabbiners sei, die Heiligkeit in das Leben hineinzutragen, mag er auch gezwungen werden, seine „goldenen Kleider“ mit linnenen zu vertauschen. „Gott strafte mich, indem er mich Kownoer Raw werden ließ, was vermag ich dagegen zu tun.“ Mit ergreifenderen Worten konnte er kaum seine Ohnmacht den Sabbatentweihern gestehen. Er dachte da an seinen Vater. Als zu dessen Lebzeiten zum ersten Mal ein Kaufmann sein Geschäft am Sabbat in Kowno öffnete, da ließ sein Vater seine Bücher in den Laden tragen und lernte dort den ganzen Sabbat hindurch. Der Kaufmann sagte zwar in Scherz: Rebbe, Ihr werdet die Veranlassung sein, daß ich auch fernerhin den Sabbat entweihe, denn wie könnte ich sonst der Ehre teilhaftig werden, Euch in meinem Hause als Gast zu sehen. Aber er schloß doch für immer am Sabbat seinen Laden.

„Gott strafte mich, Kownoer Raw sein zu müssen“, das war die Tragödie im Leben seines Sohnes.

Die Tragik bestand eben vor allem darin, daß er ein Sohn Reb Jizschok Elchonons war und von ihm eine Fahne erbte mit der Inschrift „Friede“. Bei seinem Vater bedeutete der Friede eine Vereinigung durch die Tat, Aktivität. Ihm gelang es, die Intelligenz für die Interessen der Orthodoxie dienstbar zu machen und der Orthodoxie durch Entgegenkommen auch in allgemein jüdisch-politischen Fragen Ansehen und Einfluß zu verschaffen. Durch ein hohes Ideal erhob er die gegensätzlichen Strömungen zu einem allumfassenden Arbeitsfeld, wo jeder auf seine Art dem Judentum nützlich sein konnte. Dadurch war der Friede produktiv. Zu Lebzeiten Reb Hirschs hat die Judenheit Rußlands eine durchgreifende Entwicklung im innern geistigen, wie im äußern politischen Leben erfahren. In einer Zeit, wo die Parteien sich kristallisierten, gab es keine

goldene Mitte mehr. Sein Streben nach Frieden verurteilte ihn zur Einsamkeit. Allmählich zog sich Rabbi Hirsch von jeder politischen Tätigkeit zurück. Er nahm auch nicht an der letzten Rabbinerversammlung zu Wilna teil. Wie mir jemand aus seiner nächsten Umgebung erklärte, war er der ganzen Politik, die in den letzten Jahren oft illoyale Formen annahm, überdrüssig geworden. In seinen letzten Jahren traf ihn ein großes Unglück: Sein jüngerer Bruder fiel durch die Hand eines Revolutionärs. Reb Hirsch brach bei dieser Nachricht vollständig zusammen. An seinem Grabe sagte er: „Für Dich, mein Bruder, war kein Platz mehr auf dieser sündigen Welt. Ich weiß, Benjamin, Du hast ein gutes, weiches Herz, des Vaters Herz. Du wirst Deinem Mörder verzeihen, für ihn zu Gott beten. Ich aber kann es nicht verzeihen, daß ein Mörder den Vater traf, indem er die Hand gegen sein Kind erhob. War denn der Vater ז"ל nicht auch Vater für alle, für alle?“

Nach diesem Unglück sank Rabbi Hirsch immer mehr noch in sich selbst zusammen. Des Vaters Sitz schien ihm zu wanken, da man den Sohn nicht mehr schonte. Er wandte seine ganzen Kräfte an, um wenigstens des Vaters „Erbe“ sicherzustellen. Von den für den Kolel gesammelten Einnahmen sparte er jeden Groschen, um für denselben ein Grundkapital zu schaffen. Es kam so weit, daß man von seinem Schwager Hirsch Selzowsky, dem Leiter des Kolels, für die Geldanlagen Rechenschaft forderte. Dafür konnte Reb Hirsch aber kurz vor seinem Tode eine bedeutende Summe als Grundkapital für den Kolel dem Kommerzienrat Marx in Königsberg zur Verzinsung übergeben. Nun erst vermochten alle seine eiserne Geduld und seinen aufopfernden Idealismus zu bewundern.

In den letzten Monaten vor seinem Tode schien Reb Hirsch sich geistig gekräftigt zu haben. Das war zu Ende des Jahres 1909. In Kowno wurde der berühmte jüdische Kongreß, veranstaltet von der jüdischen Fraktion (der sog. Volkgruppe) der allgemein russ. Partei K. D., zusammengerufen. Die Elite der Orthodoxie und der Intelligenz nahmen

daran teil. Sliosberg und Winawer hielten ihre historisch gewordenen Reden, in denen sie ihrem Bangen und Sehnen nach dem alten Judentum starken Ausdruck verliehen.

Kowno als rabbinische Residenz hatte nun neue Bedeutung und neuen Glanz erhalten; denn nur die Atmosphäre Kownos, wo der Geist Reb Jizchok Elchonons lebte, war geeignet, alle Gegensätze zu überbrücken. Alle sahen die Zweckmäßigkeit ein, politische Tätigkeit in einer Thoraresidenz zu üben. Was in Petersburg ganz unmöglich gewesen wäre, in Kowno wurde es Wirklichkeit: Das Schaffen einer gemeinsamen Grundlage für die großen Gegensätze politischer Anschauungen. Rabbi Hirsch wurde ins Präsidium gewählt und nahm regen Anteil an der Arbeit des Kongresses. Man glaubte, jetzt sei eine neue Ära für Kowno und seine Fürsten angebrochen. Leider war es nur das letzte Aufflackern eines erlöschenden Lichtes. Im Monat Schewat 1910 starb Rabbi Hirsch. Von der Stimmung Kownos beim Empfange der Todesnachricht, von dem herzzerreißenden Kummer, der Klage, dem Jammer läßt sich kein Bild entwerfen. Der Kownoer Gouverneur ließ die ganze Stadt Trauer anlegen, drückte der Witwe persönlich sein Beileid aus.

Auf dem Friedhofe nahmen die Hespedreden kein Ende. Man hatte eine doppelte קריעה gerissen: für Reb Hirsch und für seinen Vater (siehe Traxtat Berachot 43 a). Der alte, 90jährige Dr. Feinberg hielt wieder eine Grabrede; diesmal aber konnte er keine Treue dem Hause des Kownoer Raw geloben, denn Reb Hirsch ließ keinen Nachfolger für den Kownoer Stuhl zurück. Die Dynastie Rabbi Jizchok Elchonons ist ausgestorben[1]).

Kurz darauf hat der „Kownoer Stuhl" eine neue Erschütterung erfahren: Der junge Baron David Günzburg starb bald nach dem Tode seines Vaters. Den alten Baron begrub Rabbi Hirsch (im Jahre 1908), beim Tode des jungen war der Kownoer

---

[1]) Bald darauf starb auch der Schwiegersohn Reb Jizchoks, Hirsch Selzowski, der Leiter des Kolels.

Rabbinerstuhl schon verwaist. — Als das Trauerjahr vorüber war, begann man in Kowno sich mit der Rabbinerwahl zu beschäftigen. Auch die jüdische Presse widmete ihre Spalten der Frage nach der Wahl eines geeigneten Kandidaten. Jeder fühlte, daß es sich hier nicht um eine lokale Frage handelte, sondern darum, ob Kowno fernerhin ein Mittelpunkt des Judentums bleiben würde. Und die Entscheidung sollte zugleich die Richtung bestimmen. Aber bald erkannte man, daß der Geist Reb Jizchok Elchonons dahingegangen war. Der Friede wurde in dem ehemals so friedlichen Kowno gebrochen. Der Streit war nicht, wie es im Ausland falsch kommentiert wurde, zwischen Thora und Haskalah. Auch die Intelligenz suchte einen streng orthodoxen Raw — ihr Kandidat war ein solcher. Es war aber ein Streit zwischen Beth Hamidrasch und Rabbinertum von weltlicher Bildung. Die Anhänger des ersteren [1]) wollten den Kownoer Rabbinerstuhl von einer Thoragröße besetzt sehen. Kowno sollte durch und durch ein Thorazentrum werden und wenn möglich, die Politik beherrschen, jedoch jederzeit bereit sein, darauf zu verzichten. Denn viel haben sie von einer solchen Herrschaft in der Politik nicht gehalten. Der Baron war tot. Die jüdische Politik hatte sich ganz anders gestaltet, und anstatt des frommen Barons tauchten freigesinnte Parteiführer auf, von welchen man kaum hoffen konnte, daß sie sich unter das Protektorat eines Raws stellen würden. Die anderen — und zu ihnen zählten viele Orthodoxe — wollten im Kownoer Raw einen Mann sehen, der kraft seines modernen Wissens die Politik beeinflußte, und hauptsächlich — einen Mann, der die Jugend verstände und sie zu gewinnen suchte. — Die ersteren beriefen sich auf Reb Jizchok Elchonon, die anderen auf Reb Hirsch.

Am Ende war der Kontrast doch nicht so groß. Einen Doktor haben auch die Maskilim nicht verlangt, und die Beth Hamidrasch-Partei hätte schweigend geduldet, daß der Kownoer Raw auch etwas Bildung besitzt; war doch Reb Hirsch auch

[1]) Zu ihnen gehörten viele Maskilim.

von ihnen geliebt worden. Man konnte sich leicht auf einen bestimmten Kandidaten einigen, und so geschah es denn auch.

Nun trat aber ein rein persönlicher Kampf hinzu, der häßliche Formen annahm und mit unpassenden Mitteln geführt wurde. Und wiederum spielte politische Kabale eine traurige Rolle. Die Moralisten, die ursprünglich für das Thora-Prinzip gewesen waren, unterstützten jetzt den gewählten Kandidaten, mit der Begründung: es sei ein Unrecht, einen unschuldigen, hochwürdigen, orthodoxen Raw zu bekämpfen, nur um seiner weltlichen Bildung willen.

Nach vielen Kämpfen war in der Kownoer Gemeinde eine Einigung zustande gekommen, und der neugewählte Raw, Rabbiner A. B. Schapiro, scheute keine Mühe, dem Kownoer Rabbinatssitz wieder das alte Ansehen zu erringen. Da brach der Krieg aus, und der Rabbiner mit seiner Gemeinde, mit dem Kolel und der Jeschiwah zog in die Verbannung.

Die neue Gestaltung der politischen Verhältnisse wird zu einer neuen Orientierung in Bezug auf verschiedene Fragen im Ostjudentum führen. Die Rabbinerfrage wird sicherlich eine Regelung erfahren. Ein guter Kenner der ostjüdischen Verhältnisse, Dr. J. Wohlgemuth, hat auf einen alten Fehler der Rabbiner hingewiesen: sie waren aus Mangel an profaner Bildung nicht imstande, ihre Sache in ihre eigene Hand zu nehmen. Das ist leider eine traurige Wahrheit. Eins will ich aber bemerken: Die alten Rabbiner waren Persönlichkeiten, die nicht nur dem Volke seine Leiden erleichterten, sondern in ihm auch den Willen zum Leiden erweckten, ihm Kraft zum Leiden verliehen. Sie waren nach außen scheinbar unbeholfen, aber dem Volke selbst — waren sie alles. Zuletzt ist doch unser Judentum für uns keine Organisation, die nur geschickte Advokaten und geübte Buchführer für ihre Leitung braucht, sondern eine Kultur, die Pflichten auferlegt und eine gewisse Seelenstimmung fordert. Wir bedürfen starker Persönlichkeiten, die nicht nur für unser alltägliches Brot sorgen, sondern auch den hungernden Geist mit ihrem Lebenssaft sättigen und mit

ihrem ganzen Wesen, Denken und Handeln die Grundlage für unser Seelenleben abgeben.

Solche Persönlichkeiten, die Geist von ihrem Geiste, Kraft von ihrer Kraft uns verliehen haben, deren ganze Wirksamkeit eine ständige Quelle des Muts und der Energie für die jüdischen Massen bedeutete, solche Persönlichkeiten haben wir in den alten Rabbinern gehabt. Die alte Jeschiwoh hat sie uns gegeben; die moderne wird sie uns nicht geben, sie kann es nicht.

Das sollen unsere deutschen Brüder beachten, wenn sie sich mit unseren Fragen befassen wollen: Helft uns, bringt uns all das Gute, was ihr besitzt. Aber nehmt uns, um Gottes willen, nicht das, was wir besitzen, was noch **uns** erhalten geblieben ist.

Seid vorsichtig!

||||||||||||||||||||||

Eine Zuschrift.[1]

Über das Ostjudenproblem ist sicher schon zu viel geschrieben — lange nicht genug. Zeit und Papier sind heut kostbar, an die Arbeit heißt die Losung, aber vor der Arbeit — ein **Programm**. Daß das Thorajudentum auf Gedeih und Verderben an das Schicksal der ostjüdischen Massen gebunden, daß das jüdische Problem nicht in letzter Reihe Erziehungsproblem, das bedarf erst keiner Diskussion.

Ob eine einschneidende Umgestaltung der wirtschaftlichen Lage in kürzerer Zeit eintreten kann? — Möglich. Aber wir können darauf nicht warten, die Gegenwart fordert unsere Arbeit, unsere ganze Kraft.

Mit mutigem Griff hat der Her. d. Zeitschrift das Problem gefaßt und klar und scharf, mit äußerster Konsequenz, die Richtlinien gezeichnet. Cheder, Jeschiwah nach geeigneter Reform, Talmudstudium im Mittelpunkt.

Man kann sachlich anderer Meinung sein, es ist ein Programm, klar und einheitlich.

---

[1]) Wir geben dieser Zuschrift gern Raum, obwohl wir mit dem verehrten Herrn Einsender nicht völlig übereinstimmen. Der Herausgeber.

Eine Frage aber sei gestattet.

Wird es nicht eng und drückend sein im neuen Cheder, zumal wenn das elektrische Licht die alte Poesie verscheucht, wenn mit dem historischen Staub auch ein Stück historischer Kraft der Jeschiwah geschwunden? Wer einmal den Zauber des Waldes gespürt, dem bleibt die Sehnsucht im Herzen.

Wird das neue Cheder die Herzen der Jugend erfüllen, die über die Mauer des Ghetto hinausgeblickt, kann es starke und aufrechte Menschen erziehen, verbürgt es gleiches Recht, für Körper, Seele und Geist?

In Nr. 20 des „Israelit" schreibt Oskar Wolfsberg einen Aufsatz, der Aufmerksamkeit verdient, mit dem Titel „Jüdische Kultur":

... Hier soll die Kenntnis der jüdisch-modernen Literatur die Brücke werden vom alten zum neuen Thorajuden. . . .

Eins ist klar: Der Ghettojude wird Intellektualist, Gehirnmensch, ihm wird der Talmud, der Pilpul seine Welt, und die ist nichts als jüdisch. Wem diese Welt zu trocken, der greift zur Mystik, Kabbala. Der moderne Jude, auch der Ostjude, wird im Leben stehen, Herz und Gemüt nicht vom Verstand überwuchert. Hier muß die ganze neue Welt erst jüdisch werden, soll unser Judentum nicht stark darunter leiden. Westjudentum — auch orthodoxes — ist mehr oder minder Konfession, füllt nur einen kleinen Bruchteil unseres Ichs. Drüben ist man mit jeder Faser Jude, mit der Mutterbrust wird der Thorageist gereicht. So soll es bleiben. Der Wegweiser auf diesem Pfad trägt die Aufschrift „jüdische Kultur".

Selbstverständlich zunächst — wir können dem Ostjuden nicht russische, polnische, deutsche Kultur, wir müssen ihm jüdische Kultur geben. Aber mehr — auch eine gute Dosis von dem Geist, den wir nationalistisch nennen, der den Körper gestählt, das Rückgrat gestärkt hat. Ich gebrauche das Wort national nicht gern, ich gebe ihm ein gut Teil Schuld an diesem Krieg. Oft ist es nur ein Deckmantel für menschliche Beschränktheit. Jede wahre Kultur wurzelt stark im heimatlichen Boden, aber ihr Blick ist auf die ganze Menschheit gerichtet.

Aber hier scheint er mir am Platz. — Doch — so wendet man ein — die Haskalaliteratur ist mit areligiösem Geist getränkt Sicherlich! Aber einmal — nicht alles, was nicht religiös orientiert, ist darum Ketzerei, und dann bleibt eben die Aufgabe für uns, aus religiösem Geist eine jüdische Kultur zu schaffen, den ganzen Reichtum des Judentums mit dem Reichtum der Welt zu vermählen. Man glaube nicht, daß unsere Zeit einem solchen Beginnen ungünstig sei.

Im Gegenteil. Wissenschaftliche, historische Weltanschauung hat uns lange genug schwach und skeptisch gemacht die Jugend sehnt sich nach Pathos, Glauben und Kraft, nach absolutem Einigen.

Und ich glaube, die Religion ist reicher, der sich nicht die Welt um die Erde dreht, sondern der tausend noch viel größere Welten jenseits des Horizonts entstehen.

Wohl kenne ich das Wort unserer Weisen, nicht wir Jungen sind berufen, Wege zu weisen, ein Programm zu entwerfen. Aber aussprechen müssen wir, was uns bewegt, erzählen, was wir empfinden. Ich will es gern Berufenen überlassen, im einzelnen nur für und wider zu wägen, das Ziel noch enger zu umgrenzen. Da aber bisher kaum einer sich fand, der dies gesagt, wollte ich es sagen, was viele gleich mir fühlen und glauben.

Bücherbesprechungen.

„Die Ostjuden“, München und Leipzig, Süddeutsche Monatshefte Februar 1916. 184 S. M. 1,50.

„Die Zeit ist ernst genug, daß Philosemiten und Antisemiten ihren Gefühlen einigen Zwang antun und sich zu einer ruhigen Aussprache entschließen können. Material für eine solche will dieses Heft bieten. Wer aber unbefangen an das Studium der Ostjuden herantritt, dem tut sich eine Welt auf, so eigenartig und seltsam wie keine in Europa und wenige in anderen Erdteilen. Wir hatten keine Ahnung, daß es dicht vor unserer Tür so etwas gibt, wie ja der Erfolg unserer Kriegs-

hefte darauf beruht, daß wir ebenso unwissend sind wie unsere Leser und ebenso lernbegierig."

So schreibt die Redaktion der Süddeutschen Monatshefte in ihrem Geleitwort. Wir meinen, wenn das Komitee, das für die Herausgabe dieses Heftes verantwortlich ist, nichts anderes zu Wege gebracht als diese Selbsterkenntnis der Schriftleitung einer Zeitschrift, die den Juden und dem Judentum nie wohlwollend gegenüberstand, so wäre schon das verdienstlich genug. Und darum gebührt diesem Komitee der Dank aller derer, welche die Verkennung und Mißachtung der Ostjuden, dieses Grundstammes der gesamten Judenheit immer schmerzlich berührt.

Auch das sei anerkannt, daß die Herausgeber sich redlich bemüht, ein objektives Bild der Verhältnisse zu zeigen, daß Art, Leben und Bedeutung der Ostjuden von allen möglichen Seiten beleuchtet wird Wenn die Themata, die erörtert werden, nicht erschöpfend behandelt sind, so haben die einzelnen Autoren sich eben eine Beschränkung auferlegen müssen, damit ein Gesamtbild, wenn auch nur in Umrissen, ermöglicht wird.

Und doch können wir dies Heft nicht ohne Widerspruch in die Welt gehen lassen, können wir nicht zugeben, daß es in Wahrheit von dem innersten Wesen des Ostjudentums zeugt. Es rächt sich eben, daß die Nationaljuden, die einen so winzigen Bruchteil der Gesamtjudenheit ausmachen, es unternehmen, sich der nichtjüdischen Öffentlichkeit gegenüber wiederum als die berufenen Künder der Wesensart des Ostjudentums zu geben. Bis auf zwei, drei liberale Konzessionsschulzen kommen nur Nationaljuden zu Wort. Es liegt uns völlig fern, anzunehmen, daß nicht alle Autoren das ehrliche Bestreben gehabt, die Parteibrille abzulegen. Aber es kann eben keiner aus seiner Haut. So nimmt denn das, was für die überwiegende Masse der Ostjuden ihr Eins und Alles ist, Lehre und Leben im Judentum, Thoratreue und Thorastudium einen verschwindenden Raum in den Darstellungen ein. Kein Zweifel: Weder der „Chassid" noch der „Misnagid" unter den Ostjuden, noch der gesetzestreue westeuropäische Jude wird ein völlig getreues Bild von jener so vielgestaltigen und die seltsamsten Widersprüche in sich vereinigenden Masse geben können, die man unter dem Sammelnamen „die Ostjuden" zusammenfaßt. Aber am allerwenigsten der areligiöse Nationaljude, ebensowenig wie der vom Standpunkt des Ostjudentums irreligiöse liberale Jude.

Der Geist, der aus dem Ganzen weht, wirkt erkältend auf jeden, der die lodernde Glut ostjüdischer Religiosität erlebt, der es erfahren, was dem Ostjuden dass Thoragesetz bedeutet. Das können wir hier nicht im einzelnen verdemonstrieren. Dazu müßten wir den ganzen Gedankengang einzelner Aufsätze wiedergeben. Manchmal leuchtet aber die Verständnislosigkeit und Unkenntnis aus einzelnen Sätzen grell hervor. So wenn der Verfasser des Aufsatzes „Die Bedeutung der

Ostjuden für Deutschland“ sagt: „Die große Menge aber hat sich zu den Heiligtümern des altjüdischen Schrifttums geflüchtet“[1]) und dadurch den Anschein erweckt, als ob die Ostjuden nicht jederzeit völlig in diesem altjüdischen Schrifttum aufgegangen wären, als ob nationale Aspirationen das Ursprüngliche gewesen und das Leben und Weben in der Religion erst später als eine Art Betäubungsmittel hinzugekommen wäre.

Ein starkes Stück ist es aber, wenn in dem einzigen Aufsatz, der von Religionsgesetzlichem handelt, eine ganze Zahl von Schnitzern unterlaufen. Auf den 8½ Seiten, die von „Ehe, Scheidung und Totenkultus“ handeln, kommen, wenn man noch die Ungenauigkeiten hinzunimmt, etwa zwanzig vor. Wir können nur die schlimmsten erwähnen. S. 794 wird behauptet, der junge Ehemann sei in der Hochzeitsnacht vom Nachtgebet dispensiert, weil „die Liebesnacht an sich so heilig ist, daß sie das Paar vor allen bösen Mächten, die sonst durch das Nachtgebet ferngehalten werden, schützt“. Der Verf. hat das mit der Peßachnacht verwechselt, während Talmud und Schulchan-aruch hier als Grund angeben, daß dem jungen Ehemann die nötige Sammlung zum Nachtgebet fehle. S. 796 heißt es, „Während die Eheschließung nur bei direkter Beteiligung beider Parteien möglich ist, kann die Ehescheidung auch durch einen beglaubigten Stellvertreter vollzogen werden. Von einem Kohen wird Seite 797 gesagt, er dürfe keine Ehe mit einer Witwe eingehen. Ebd.: Wenn der Mann seine Frau im Stich gelassen hat, könne die Ehe auf Beschluß von hundert Rabbinern geschieden werden. Man sieht, der Verf. hat auch keinen Schimmer von den Quellen des Religionsgesetzes.

Was soll man aber zu folgender Charakteristik Rabbi Jizchok Elchonons sagen, die in dem Aufsatz „der ostjüdische Rabbiner“ (S. 702) gegeben wird: „Trotzdem er das Gesetz als unbedingt heilig und bindend“ anerkannte, war er doch immer bestrebt, in seinen Entscheidungen den Ansprüchen des Lebens entgegenzukommen und dem armen Volke die Last der Gesetze zu erleichtern. Ein Rabbiner von diesem Typus würde es unter Umständen mit Freuden vorziehen, die Strafe Gottes für eine dem Buchstaben des Gesetzes nicht ganz gerechtwerdende Entscheidung auf sich zu ziehen, als das Gesetz in seiner ganzen Strenge über den Schmachtenden walten zu lassen. Nur in einem Falle kennt auch ein solcher Rabbiner keine Nachsicht: wenn in der Bibel für die Nichtbeachtung eines Gesetzes die „Ausrottung aus dem Volke“ angedroht wird. In einer Sage wendet sich ein heiliger Rabbi an den Herrn: „Herr der Welt, lasse mich viele Jahre in der Hölle brennen, schneide mich aber für keinen Augenblick von der Gemeinschaft mit dem Volke Israel ab“!

---

[1]) Von uns hervorgehoben.

Also hier wird von einem „Berufenen" ganz in der beliebten Tonart der christlichen Theologen davon erzählt, daß das Volk unter der Last der Gesetze schmachte. Und dann wird uns hier aufgetischt, daß R. Jizchok Elchonon jedes biblische Verbot unter Umständen den Ansprüchen des Lebens geopfert hätte, es sei denn, daß darauf die „Strafe der Ausrottung" stände. Daß die Friedfertigkeit R. Jizchok Elchonons, sein Streben, jeden Riß zu vermeiden und den Parteihader einzudämmen, ein hervorstechender Zug in seinem Charakterbilde ist, darüber vgl. man den im vorliegenden Hefte des „Jeschurun" veröffentlichten Aufsatz von Rabb. Weinberg. Daß aber diese Friedfertigkeit dazu führen könnte, dem „ostjüdischen Rabbiner" einen solchen Widersinn zuzuschreiben, das hätte keiner dieser ostjüdischen Rabbiner sich träumen lassen.

Diese Übertreibungen schaden der Anerkennung des vielen Guten, das uns in dem Heft geboten wird. Denn sie machen den Kenner des gesetzestreuen Judentums mißtraurisch gegen die Richtigkeit der Veröffentlichungen, die er nicht nachzuprüfen vermag. Und das ist schade, denn um es noch einmal zu sagen: die Vielseitigkeit und Fülle dieses Heftes geben ihm einen dauernden Wert.

Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften nebst Proben aus seinem Pentateuchkommentare von Dr. S. Eppenstein. Berlin 1914, Louis Lamm. 72 S.

In kurzer Aufeinanderfolge hat der Verf. nach seiner Schrift über Maimuni den Vater die über dessen Sohn Abraham folgen lassen. Es ist das Geschick der Söhne großer Väter, daß sie vor dem hellen Sonnenlicht, das von diesen ausstrahlt, in das Dunkel gerückt werden und trotz anerkennenswerter Leistungen nicht so gewürdigt werden, wie sie es verdienen. Wenn auch durch vereinzelte Zitate der Name Abrahams des Sohnes Maimunis nicht gerade in Vergessenheit geraten ist, so war er doch wenig bekannt. Erst die Sammlung der kleineren Schriften Maimunis im פאר הדור und im קובץ, welche auch Schriftstücke mitteilen, in denen der Sohn Angriffe gegen den Vater und Kritiken an dessen halachischen Urteilen widerlegte, machten seinen Namen und sein Wirken bekannter. Seine Gutachtensammlung ברכת אברהם, die im Jahre 1860 nach einer bisher unedierten Handschrift erschien, verbreitete erst völliges Licht über ihn und seine Tätigkeit, die der Verfasser uns lebendig und anschaulich vor Augen führt. Eine wertvolle Auslese aus dem von Abraham begonnenen, aber nicht vollendeten arabisch geschriebenen Pentateuchkommentar, von dem uns nur eine Handschrift, Genesis und Exodus, aber diese auch nur lückenhaft, erhalten ist, läßt uns den bedeutenden Exegeten, wie seine Gutachten uns den bedeutenden Halachisten kennen lernen. In seinem gemeindlichen Wirken trat er fest und

entschlossen auf; wie sehr er sich hier als den Sohn seines Vaters gab, das erkennen wir an dem freimütigen Urteil, das er über manchen Auswuchs in der Synagoge fällte, den man glaubte als Minhag respektieren zu müssen. Hier möchte ich auf einen Ausspruch des Vaters hinweisen, der sich über einen bei den Juden des Exils aus einem Minhag hergeleiteten geübten Gebrauch mißbilligend äußert, die doch sonst nicht an der Minhag-Krankheit" leiden = (Erkl. zur Mischna Gittin V, 8.) Mit der Erklärung von אעלך גם עלה (S. 70) wäre zu vergleichen מדרש שכל טוב, wo es heißt: גם עלה את בניך ממצרים.

Die vorliegende an Belehrung reiche Schrift darf als eine willkommene Vermehrung der jüdischen wissenschaftlichen Literatur gewertet werden, und wir dürfen mit freudiger Erwartung der Erfüllung des Versprechens entgegensehen, das der Verfasser uns gibt, er werde bald die vollständige Veröffentlichung des Kommentars von Abraham Maimuni, soweit er uns erhalten ist, der vorliegenden Schrift folgen lassen.

Notiz.

Der „Verband der deutschen Juden" versendet — ein an sich durchaus verdienstliches Werk — „Grüße an die jüdischen Soldaten im deutschen Heere", in denen Partien aus Bibel und Talmud in schöner Übersetzung und Betrachtungen zu den Festen veröffentlicht werden. In dem „Gruß zum Schowuasfest" heißt es von den Zehngeboten „sie sind das eigenste Werk jenes Mannes mit der schweren Zunge und den schwersten Gedanken" . . . nur ein höchst genialer Geist konnte in so riesigem Stiele, mit so wenigen einfachen Worten die Fundamentalsätze der göttlichen und menschlichen Ordnung aneinanderreihen . . ."

Es wäre abgeschmackt, auch nur einen Augenblick der Vermutung Raum geben zu wollen, der „Verband der deutschen Juden" habe die gesetzestreuen jüdischen Soldaten durch diese Charakterisierung der göttlichen Offenbarung in ihrem religiösen Empfinden verletzen wollen Daß er sich trotz lauterster Absicht dieses nicht leicht zu nehmenden Vergehens schuldig gemacht, beweist nur, wie schwer es für Männer, die in ihren Überzeugungen und praktischen Betätigung völlig andere Wege gehen, ist, sich in die Seele der Bekenner des überlieferten Judentums zu versetzen. Eine beredte Mahnung für den Verband, in allen religiösen Angelegenheiten auf eine Zentralisierung verzichten zu wollen.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

3. Jahrgang | Juli 1916 | Tammus 5676 | Heft 7.

Die Aguna-Gesetze[1].

Von Rabbiner Dr. Isak Unna, Mannheim.

Das Wort des Dichters vom Kriege „Alles erhebt er zum Ungemeinen" hat wohl noch in keinem Kampf der Weltgeschichte mehr seine Bestätigung gefunden als in dem gegenwärtigen Weltkriege. Alle Verhältnisse haben eine Steigerung erfahren. Mit der ungeheuren Vermehrung der Soldaten und der veränderten Art der Kriegführung tritt auch ein anderes Moment mehr als früher in die Erscheinung: die Zahl der Vermißten, bei denen es zweifelhaft ist, ob sie noch am Leben sind oder nicht, hat sich vervielfacht. Bei einem Sturm mit aufgelösten Schützenlinien fallen einzelne hinter einem Baum oder einem Felsstück, wo sie Deckung gesucht, und ihre Leichen werden bei der Absuchung des Schlachtfeldes nicht gefunden; bei einer Minensprengung werden oft ganze Abteilungen verschüttet, und es gelingt manchmal erst viel später oder überhaupt nicht festzustellen, wer dabei seinen Tod gefunden, und endlich ist auch bei dem Heer der Gefangenen trotz aller Vervollkommnung des internationalen Nachrichtendienstes über manche eine Auskunft nicht zu bekommen.

[1]) Wir möchten dem hochgeschätzten Autor für seine wertvolle Arbeit auch an dieser Stelle unsern Dank aussprechen. Es bedarf kaum des ausdrücklichen Hinweises, der Verf. hat ja auch selbst es hervorgehoben, daß jeder Einzelfall des vermeintlichen Kriegstodes zum Gegenstand einer Anfrage bei einer rabbinischen Autorität gemacht werden muß. — D. H.

Infolge dieser Umstände hat auch eine Frage, die in der halachischen Literatur überhaupt einen breiten Raum einnimmt, für uns eine ganz außerordentliche Bedeutung erlangt: das Aguna-Problem wird durch diesen Krieg in den Vordergrund der Diskussion gerückt. Man versteht unter einer Aguna (עגונה)[1] eine Frau, der die Wiederverheiratung verwehrt ist, weil sie über den Verbleib ihres Mannes keine sichere Nachricht erlangen kann und deshalb nicht weiß, ob er noch am Leben ist oder nicht. Es handelt sich bei der Erörterung der Aguna-Fragen um einen Ausgleich zwischen zwei wichtigen Prinzipien des jüdischen Gesetzes. Auf der einen Seite muß die Reinheit und Heiligkeit der Ehe aufs strengste gewahrt werden, und es kann deshalb eine Wiederverheiratung der Frau nur dann gestattet werden, wenn der Tod des Mannes zweifelsfrei festgestellt ist. Andererseits aber liegt es in der Tendenz der Thora, den Menschen das Leben nicht durch unnötige Härten zu erschweren (דרכיה דרכי נועם), und es soll deshalb nach Möglichkeit vermieden werden, daß eine junge Frau ihr Leben einsam vertrauern muß. Eine Bestimmung, daß jemand durch Richterspruch für tot erklärt wird, ist nach dem biblisch-talmudischen Gesetz nicht denkbar; die Tatsache des Todes muß immer durch untrügliche Beweise festgestellt werden. Bei der Führung des Beweises selbst hat man jedoch im Hinblick auf das zweite der erwähnten Prinzipien gegenüber der sonstigen Praxis gewisse Milderungen eintreten lassen. Im allgemeinen gilt der Grundsatz, daß in Ehesachen für einen vollgiltigen Beweis die Aussage zweier einwandfreier Zeugen notwendig ist (אין דבר שבערוה פחות משנים). Daß man bei der gerichtlichen Konstatierung des Todes des Ehemannes von diesem Grundsatz in mannigfacher Beziehung abgewichen ist, das wird von Maimonides (Hilchot Geruschin XIII, 29) folgendermaßen begründet: „Es sei dir nicht auffällig, daß die Weisen bei den sonst so strengen Ehegesetzen die Aussage einer Frau, eines

---

[1]) עגונה von עגן umschließen, absperren nach der Stelle Ruth 1, 13 הלהן תעגנה.

Sklaven, einer Sklavin oder eines Heiden, der den Vorgang gesprächsweise erzählt, oder eines Zeugen, der die Aussage eines andern wiedergibt, oder eine schriftliche Mitteilung, unter Verzicht auf eine genaue Ausforschung der Zeugen, für genügend erachtet haben; denn die Thora verlangt nur dann die Aussage zweier Zeugen und die Erfüllung der übrigen Vorschriften über die Annahme eines Zeugnisses, wenn der Sachverhalt nur durch die Zeugen selbst und ihre Aussage klargestellt werden kann, wie z. B. wenn sie bezeugen, „der hat jenen ermordet" oder „der hat jenem geliehen". Bei einer Sache aber, die auch unabhängig von dem Zeugen klargestellt werden kann und bei welcher der Zeuge keine Ausrede hat, sich zu rechtfertigen, wenn seine Behauptungen sich als unwahr erweisen, wie z. B. hier, wo der Zeuge aussagt, daß eine bestimmte Person gestorben sei, hat die Thora auf jene Bestimmungen keinen entscheidenden Wert gelegt, weil es unwahrscheinlich ist, daß der Zeuge hierbei eine falsche Aussage machen wird. Und deshalb haben auch die Weisen hier Erleichterungen eintreten lassen und haben die Aussage eines einzelnen Zeugen oder einer Sklavin oder eine schriftliche Mitteilung, unter Verzicht auf eine genaue Ausforschung der Zeugen, für genügend erklärt, damit die Töchter Israels ihr Leben nicht einsam vertrauern müssen."

Es wird also hier, im Gegensatz zu der sonstigen Praxis, ein Indizienbeweis zugelassen. Der Rabed fügt zu den Worten des Maimonides noch den andern im Talmud angeführten Grund hinzu, daß die Frau selbst mit Rücksicht auf die schweren Folgen, die für sie aus einer Wiederverheiratung bei Lebzeiten des Mannes erwachsen, genau nachforschen und erst dann eine neue Ehe eingehen wird, wenn sie über den Tod ihres Mannes Gewißheit erlangt hat (דייקא ומינסבא). Denn bei einer etwaigen Wiederkehr des totgeglaubten Mannes müßte sie nicht nur von beiden Männern geschieden werden, sondern sie würde auch aller Rechte und Vorteile, die sich aus dem Ehevertrag ergeben, verlustig gehen. Die Kinder, die der Ehe mit dem zweiten Manne entsprossen sind, wie auch diejenigen, die aus der etwa wieder aufgenommenen Ehe mit dem ersten Manne

hervorgehen würden, wären in diesem Falle als Bastarde (ממזרים) zu betrachten, auf welche das Schriftwort (V. B. M. 23, 3) Anwendung finden würde: Kein Bastard darf in die Gemeinde des Ewigen kommen." Es handelt sich also bei den Aguna-Bestimmungen nicht etwa um eine willkürliche Auslegung des Gesetzes, nicht um die Betätigung einer „Autonomie der Rabbinen", sondern um die sinngemäße Anwendung der Verordnungen der Thora; und es ist in jedem Falle für die Entscheidung eine gewissenhafte und sachverständige Prüfung aller Umstände zur Feststellung des Sachverhalts notwendig. Wie gewissenhaft diese Prüfung seitens unserer namhaften Autoritäten vorgenommen wurde, das zeigt uns ein Blick auf die Responsenliteratur; wohl auf keinem Gebiet der Halacha sind die Gutachten so zahlreich, die Erörterungen so eingehend wie bei den Aguna-Fragen.

Wenn wir nunmehr versuchen wollen, die Bestimmungen, wie sie sich aus dem Talmud und den Dezisoren ergeben, in Kürze darzustellen, so kann es sich dabei natürlich nur um einen allgemeinen Überblick handeln. Bei den einzelnen Bestimmungen sind immer wieder die verschiedensten Gesichtspunkte zu beachten, und nur der Sachverständige vermag zu beurteilen, welche Verordnung im konkreten Falle zur Anwendung kommen muß.

In der oben zitierten Auslassung von Maimonides sind bereits die Beweismittel angedeutet, die für die Feststellung des Todes des Ehemannes als ausreichend erachtet werden. Sind zwei Zeugen vorhanden, welche die Tatsache des Todes bekunden, so bedarf es keines besonderen Gerichtsbeschlusses, um der Frau die Wiederverheiratung zu gestatten; kommen aber andere, sonst nicht zulässige Beweismittel zur Anwendung, so muß der Frau durch das Gericht, das den Tatbestand geprüft und die Beweise gewürdigt hat, ausdrücklich die Erlaubnis gegeben werden, eine neue Ehe einzugehen (רשות ב"ד). Diese Beweismittel sind:

1. Die Aussage eines einzelnen Zeugen;

2. Die Aussage von solchen, die sonst nicht zum Zeugnis zugelassen werden (פסולי עדות), also von Verwandten, Frauen und gewissen Kategorien von Religionsübertretern[1]). Bei den letztgenannten jedoch und ebenso auch bei Nichtjuden, bei welchen das Verantwortungsgefühl für die religiöse Wichtigkeit der Sache nicht vorausgesetzt werden kann, wird der Aussage nur dann ein Wert beigemessen, wenn sie den Hergang gesprächsweise (מסיח לפי תומו) erzählen, also ohne die Absicht der Zeugenschaft und ohne zu wissen, daß von ihren Worten die Erlaubnis zur Wiederverheiratung der Frau abhängig ist. Inwieweit die amtlichen Mitteilungen nichtjüdischer Behörden hiervon eine Ausnahme bilden, wird später noch zu erörtern sein.

3. Aussagen, die nicht auf eigener Wahrnehmung beruhen. Im allgemeinen ist die Aussage eines Zeugen nur dann von Bedeutung, wenn er die zu bekundende Tatsache selbst beobachtet hat; hier jedoch genügt es, wenn er die Nachricht von einem andern gehört hat (עד מפי עד), einerlei, ob dieser andere ein vollgiltiger Zeuge war oder nicht. Allerdings darf es nicht etwa ein Schwachsinniger oder ein Kind gewesen sein. Den Erzählungen von Kindern kann nur dann ein Wert beigemessen werden, wenn sie den Vorgang als soeben unmittelbar erlebt und mit genauer Wiedergabe von Einzelheiten berichten.

4. Die Aussage der Frau selbst. Hierbei ist aber die Voraussetzung, daß sie vor dem Gericht nur die Tatsache des Todes ihres Mannes bekundet und daraufhin um die Erlaubnis zur Wiederverheiratung nachsucht. Sie erhält dann auch die ihr auf Grund des Ehevertrags zustehende Witwenausstattung. Stellt sie aber selbst vor Gericht Geldansprüche auf Grund des von ihr bekundeten Todes des Mannes, so besteht der Verdacht, daß es ihr lediglich um die Befriedigung dieser

---

[1]) Es werden darunter solche verstanden, die sich der Verletzung eines mit Geißelstrafe bedrohten biblischen Verbots oder gewisser aus Gewinnsucht hervorgehender Vermögensdelikte schuldig gemacht haben, ferner solche, die überführt worden sind, vor Gericht eine falsche Zeugenaussage gemacht zu haben.

Ansprüche zu tun ist, und ihre Aussage kann deshalb nicht ohne weiteres berücksichtigt werden.

5. Urkunden. Während sonst ein Zeugnis stets mündlich abgelegt werden muß, genügt hier auch eine von einem Religionsgenossen herrührende und unterzeichnete schriftliche Mitteilung.

Die Aussagen der erwähnten Zeugen können aber nur dann als Grundlage für die Feststellung des Todes dienen, wenn keine absichtliche Irreführung und keine Selbsttäuschung (בדדמי) seitens der Zeugen zu befürchten ist. Aus dem ersteren Grunde sind solche Verwandte der Frau, die erfahrungsgemäß häufig eine feindselige Gesinnung gegen sie hegen, vom Zeugnis ausgeschlossen. Es sind dies die Schwiegermutter, die Tochter der Schwiegermutter, die Schwägerin (Frau des Bruders ihres Mannes), die Nebenfrau und die Stieftochter. Das gegenseitige Zeugnis dieser Frauen hat nicht einmal dann einen Wert, wenn sie den Hergang gesprächsweise erzählen. Der zweite Grund ist namentlich da zu berücksichtigen, wo eine hohe Wahrscheinlichkeit für die Annahme des Todes spricht, und wo äußere Umstände dem Zeugen eine genaue Orientierung erschweren, wie z. B. auf dem Schlachtfelde. Auf diesen Punkt wird später noch zurückzukommen sein.

Für die Entscheidung des Gerichts ist ferner die Art der Aussage von Bedeutung. Man forscht zwar die Zeugen nicht so eingehend aus wie bei Kriminalprozessen (בדרישה וחקירה), es sei denn, daß ihre Aussage verdächtig erscheint, aber ihre Bekundungen müssen einen bestimmten Charakter tragen. Nur wenn der Zeuge aussagt, daß der Mann sicher gestorben ist, hat sein Zeugnis einen Wert, nicht aber, wenn über die Tatsache des Todes Zweifel bestehen können. Berichtet er z. B., daß der Mann in eine Löwengrube gefallen ist, so genügt dies nicht zur Feststellung des Todes, weil es nicht unbedingt sicher ist, daß die Löwen ihn getötet haben. Hat er dagegen gesehen, daß er in einen Kalkofen oder in eine Kufe mit heißem Wasser oder Öl gefallen ist, oder daß man ihm den Hals durchschnitten hat, so wird sein Tod als sicher angesehen, da er ja jedenfalls nur noch eine kurze Zeit gelebt haben kann.

Wenn jemand in ein Wasser gefallen ist, dessen Umkreis nicht übersehen werden kann (מים שאין להם סוף), wie z. B. in einen Fluß oder ins Meer, so kann dies noch nicht als ein Beweis für seinen Tod betrachtet werden, weil es möglich ist, daß er sich durch Schwimmen gerettet hat oder daß die Wellen ihn fortgetrieben haben, so daß er an einer anderen Stelle wieder das Ufer gewinnen konnte. Ist er jedoch in ein Wasser gefallen, dessen Ufer man von einer Stelle aus überblicken kann (מים שיש להם סוף), und der Zeuge hat nach dem Versinken des Verunglückten so lange dort gewartet, bis sicher der Tod durch Ertrinken eingetreten ist, so kann er den Tod des Mannes bezeugen. Über die Zeit, die dabei erfordert wird, sind die Meinungen verschieden. Nach der am weitesten gehenden Ansicht sind es drei Stunden, weil erst nach Ablauf dieser Zeit auch etwaige Wiederbelebungsversuche keinen Erfolg mehr haben können. — Auch wenn man ein Netz ausgeworfen und etwa ein Bein aufgefischt hat, so genügt dies bei einem nicht zu übersehenden Wasser nicht, weil die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß das Bein von einem andern herrührt. Nur wenn an dem Bein ein untrügliches Zeichen ist und das Fehlen des betreffenden Gliedes die Lebensfähigkeit beeinträchtigt, so ist der Frau die Wiederverheiratung gestattet, aber erst nach 12 Monaten; denn es wird angenommen, daß eine Verletzung, welche die Lebensfähigkeit beeinträchtigt, den Tod innerhalb 12 Monaten herbeiführen muß.

Für die Agnoszierung der Leiche eines unbekannten Toten auf den Gesamteindruck hin ist erforderlich, daß Stirn, Nase und Wangen erhalten sind (פרצוף פנים עם החוטם). Fehlt etwas davon, so kann die Wiedererkennung nicht als sicher gelten, es sei denn, daß an dem Körper vollkommen untrügliche Zeichen[1]) sind, welche die Identität beweisen, so

[1]) Abgesehen von dem Gesamteindruck (טביעות עין), der eine subjektive Sicherheit für die Wiedererkennung gibt, unterscheidet man dreierlei Erkennungszeichen (סימנים): 1. Untrügliche Zeichen (סימנים מובהקים), deren Vorhandensein bei diesem Individuum als eine seltene Ausnahme zu betrachten ist. Die Möglichkeit, daß ein solches Merkmal

z. B. wenn der Betreffende einen Finger zu viel oder zu wenig oder eine auffallende Veränderung an einem Organ gehabt hat. Statur und Körperform gelten nicht als Erkennungszeichen, und sogar das Zusammentreffen von mehreren solchen geringwertigen Zeichen wird nicht als genügend angesehen. Auch untrügliche Zeichen an den Kleidern des Toten können allein nicht genügen. Nur wenn alle Kleidungsstücke als die seinigen erkannt werden, oder wenn es sich um Gegenstände handelt, bei denen es ausgeschlossen erscheint, daß er sie verliehen oder verkauft hat, kann dies als ergänzendes Beweismoment für die Identität in Betracht gezogen werden.

Die Feststellung der Identität durch Erkennung des Gesichts gilt nur dann als zuverlässig, wenn sie innerhalb drei Tagen nach dem Eintritt des Todes geschehen ist, weil bei längerer Zwischenzeit der Gesichtsausdruck sich verändert hat. Hat aber der Tote im Wasser gelegen und das Wasser hat ihn ans Land gespült, so ist die Wiedererkennung möglich, auch wenn schon längere Zeit seit dem Tode verflossen ist, vorausgesetzt, daß man den Toten sogleich, nachdem er aus dem Wasser herauskam, betrachtet hat und daß keine Wunde an ihm war. Wenn die Leiche eine Zeitlang außerhalb des Wassers gelegen hat, so ist die Feststellung der Identität durch einfaches Wiedererkennen nicht mehr möglich, es müssen dann untrügliche Zeichen vorhanden sein, welche die Identität sicherstellen. Eine Leiche, die gefroren war, kann auch nach längerer Zeit noch erkannt werden, weil der Frost in noch höherem Grade als das Wasser den Verwesungsprozeß hindert.

---

auch bei einem anderen anzutreffen sein könnte, braucht hier als vollkommen fernliegend nicht in Betracht gezogen zu werden. Es ist dies z. B. das Fehlen eines Gliedes. 2. Zeichen mittleren Grades (סימנים אמצעיים), die wohl selten sind, aber doch hier und da vorkommen, z. B. eine Warze oder Narbe am Körper. 3. Geringwertige Zeichen (סימנים גרועים), die überhaupt nicht als charakteristisch gelten können, weil sie bei einer sehr großen Anzahl von Menschen wiederkehren z. B. daß jemand von großer oder kleiner Statur ist.

Soll die Feststellung des Todes auf Aussage eines Zeugen oder die gesprächsweise Erzählung einer zum Zeugnis nicht zugelassenen Person erfolgen, so muß aus der Aussage oder der Erzählung unzweifelhaft erkennbar sein, daß es sich um den Betreffenden handelt. Kommt z. B. jemand und sagt, man hätte ihn beauftragt, in der Stadt, in die er sich gerade begab, mitzuteilen, der N. N. sei gestorben, so kann seine Aussage angenommen werden, auch wenn er selbst den Betreffenden gar nicht gekannt hat. Er muß aber den genauen Namen und den Heimatsort des Totgesagten erwähnen, oder es muß aus anderen Umständen zweifelsfrei festgestellt werden, daß nur der Betreffende gemeint sein kann.

Die früher erwähnten Bestimmungen, daß für die Entscheidung des Gerichts die Aussage eines Zeugen oder auch die der Frau selbst genügt, gelten nur für normale Umstände; unter gewissen Verhältnissen erfahren sie eine Modifizierung. Wenn zwischen den Ehegatten Zwistigkeiten (קטטה) bestanden, so wird die Aussage der Frau nicht als glaubwürdig betrachtet, sogar wenn sie behauptet, daß der Mann gestorben und begraben worden sei. Auch wenn ihre Aussage durch einen Zeugen unterstützt wird, so genügt dies nicht, weil die Befürchtung besteht, daß sie ihn durch Bestechung zu seiner Aussage veranlaßt hat. Hat sie sich jedoch in der Meinung, daß ihr dies gestattet sei, verheiratet, so wird sie in diesem Falle nicht zur Scheidung gezwungen, da ja ein Zeuge den Tod des Mannes bestätigt.

Wenn der Tod zu einer Zeit erfolgte, wo Kriegswirren, Verfolgungen und ähnliche Verhältnisse herrschten, so ist die Aussage der Frau ebenfalls nur unter bestimmten Voraussetzungen von Wert. Berichtet sie, der Mann sei im Kriege umgekommen, so wird ihre Aussage nicht berücksichtigt, weil es leicht möglich ist, daß sie sich täuscht. Wenn sie etwa gesehen hat, daß von der Abteilung, bei der ihr Mann stand, die meisten gefallen sind, so wird sie geneigt sein anzunehmen, daß auch ihr Mann nicht mehr am Leben ist. Auch wenn sie berichtet, daß der Mann begraben worden sei, ist dies

nach manchen Ansichten nicht hinreichend. Wenn sie dagegen aussagt, daß er nicht im Kampfe selbst, sondern an einer Krankheit gestorben sei, so daß eine Selbsttäuschung ausgeschlossen erscheint, so wird ihr geglaubt. — Auch die Aussage eines einzelnen Zeugen ist unter den erwähnten Umständen nur dann glaubwürdig, wenn er bekundet, daß er bei dem Begräbnis zugegen gewesen sei oder bei der Überführung der Leiche mitgewirkt habe. Auch bei der gesprächsweise getanen Äußerung ist diese Bestimmtheit der Erzählung notwendig.

Es ist früher bemerkt worden, daß die Bekundung des Todes vor Gericht nur von solchen Personen angenommen wird, bei denen das Verantwortungsgefühl für die religiöse Wichtigkeit der Sache vorausgesetzt werden kann. Bei nichtjüdischen Behörden wird jedoch angenommen, daß sie mit Rücksicht auf ihren amtlichen Charakter ihre Auskunft nur nach gewissenhafter Prüfung des Sachverhalts und im Hinblick auf ihre amtliche Verantwortlichkeit geben werden; ihre Mitteilungen können deshalb als Unterlage für die Entscheidung dienen. Natürlich müssen auch diese Mitteilungen den Tod in durchaus bestimmter Form bezeugen[1]).

Wenn die Frau berichtet, der Mann sei beim Einsturz eines Hauses unter den Trümmern begraben worden und habe dabei den Tod gefunden, so ist ihre Aussage nicht als glaubwürdig anzusehen, weil auch hier eine Sinnestäuschung möglich ist; ebenso, wenn sie z. B. in einer von Schlangen gefährdeten Gegend erzählt, er sei durch einen Schlangenbiß getötet worden. Auch wenn Hungersnot herrscht und sie behauptet, er sei Hungers gestorben, so wird ihre Aussage nicht berücksichtigt, außer wenn sie erklärt, daß sie bei dem Begräbnis zugegen gewesen sei. Wenn eine Seuche herrscht und sie

[1]) Allerdings läßt die Häufigkeit der Fälle in dem gegenwärtigen Krieg, wo amtliche Todesmeldungen sich nachträglich als irrig herausstellten, auch hier die äußerste Vorsicht als geboten erscheinen. Der moderne militärische Betrieb mit seinen Massenheeren setzt eben auch der gewissenhaftesten Prüfung oft unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen.

berichtet, daß der Mann an der Seuche gestorben sei, so sind die Meinungen darüber, ob ihr geglaubt werden kann, geteilt.

Wenn sie berichtet, daß bei einem Überfall durch Räuber ihr Mann getötet worden sei, während sie selbst sich retten konnte, so ist diese Aussage als glaubwürdig zu betrachten, weil Frauen häufiger verschont werden, die Aussage also den Stempel der Wahrheit trägt. Erzählt sie aber, daß bei einem Brande ihr Mann umgekommen, sie selbst aber dem Tode entronnen sei, so kann diese Aussage nicht ohne weiteres angenommen werden, weil es leicht möglich ist, daß er sich ebenfalls auf irgendeine Weise retten konnte.

In allen Fällen, wo eine Selbsttäuschung möglich ist, ist, wie schon bemerkt, auch ein einzelner Zeuge nur dann glaubwürdig, wenn er zugleich berichtet, daß er bei dem Begräbnis zugegen war oder bei der Überführung des Toten mitgewirkt hat. Auch hier gilt ebenso, wie wenn der Mann in ein nicht begrenztes Wasser gefallen ist, die erwähnte Bestimmung, daß die Frau, wenn sie sich in Unkenntnis des Gesetzes wiederverheiratet hat, nicht zur Scheidung gezwungen wird.

Zu erwähnen ist noch der Fall, daß sich zwischen den Zeugenaussagen ein Widerspruch ergibt. Steht ein Zeuge gegen einen andern, so darf die Frau sich nicht verheiraten, und die Ehe muß, falls sie sich trotzdem verheiratet hat, geschieden werden. War jedoch auf Grund der Aussage des ersten Zeugen bereits die Entscheidung des Gerichts gefällt worden und sie hatte sich auf diesen Gerichtsbeschluß hin verheiratet, so wird die Ehe nicht geschieden; denn in diesem Falle ist die Aussage des ersten Zeugen als der von zweien gleichwertig zu erachten. (כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים). Kommen aber nachträglich zwei Zeugen, welche die Nachricht vom Tode des Mannes als falsch bezeichnen, so muß die Ehe in jedem Falle geschieden werden. — Allgemein gilt die Regel, daß die Aussage von zwei überall zum Zeugnis zugelassenen Zeugen (עדים כשרים) ebensoschwer wiegt wie die von hundert. Wenn also zwei Zeugen den Tod des Mannes bestreiten, so ist es für die Entscheidung ohne Bedeutung, ob auch hundert

ihnen entgegentreten und behaupten, der Mann sei gestorben. Bei solchen Zeugen dagegen, die sonst zum Zeugnis untauglich sind (עדים פסולים) und nur hier ausnahmsweise zugelassen werden, entscheidet die Mehrheit. Behaupten also zwei solche Zeugen, der Mann sei gestorben, während drei ihnen widersprechen, so darf sich die Frau nicht verheiraten, und eine etwa schon eingegangene Ehe muß sogar geschieden werden. Wenn aber drei die Tatsache des Todes bestätigen und zwei das Gegenteil behaupten, so ist ihr die Wiederverheiratung gestattet.

Es sei hier noch bemerkt, daß auch die vorgeschriebene Trauer um einen Verstorbenen erst dann gehalten werden soll, wenn eine authentische Nachricht über seinen Tod vorliegt; es gelten hier für den Nachweis des Todes im allgemeinen dieselben Bestimmungen wie bei der Wiederverheiratung der Ehefrau. Auch das Kaddischgebet soll zur Vermeidung von Irrtümern erst nach dem Eintreffen bestimmter Nachrichten verrichtet werden.

II.

Wir wollen nun aus der großen Zahl von Gutachten, welche Aguna-Fragen zum Gegenstand haben, einige charakteristische Fälle herausgreifen, um daran die praktische Behandlung des Problems zu zeigen.

Von den früheren Autoritäten ist es R. Joel Sirkes (ב"ח), der im J. 1640 als Rabbiner in Krakau starb, in dessen Sammlung besonders viele Gutachten über unseren Gegenstand enthalten sind. In einem Gutachten aus dem J. 1637 wird berichtet, daß Samuel ben Nathan und Menachem, genannt Mendel Schneider, von Nichtjuden gesprächsweise gehört hatten, ein Jude, Chaim mit dem Beinamen „der Zimbelschläger“ sei umgekommen. Diesen Beinamen hatte er, weil er die Zimbel schlug. Er hatte sich taufen lassen, war in das Heer von Wallenstein eingetreten, starb an einer Seuche und wurde an dem Ort seines Todes begraben. R. Joel untersucht die Frage, ob die Angaben genügen, u. a. auch deshalb,

weil der Heimatsort des Verstorbenen nicht genannt wurde, kommt aber zu dem Schluß, daß das Zeugnis ausreichend ist, zumal der Beiname keinen Zweifel an der Identität zuläßt.

In einem andern Gutachten aus demselben Jahre behandelt R. Joel die Frage einer Frau, deren Mann über den gefrorenen Strom gegangen war, wobei das Eis einbrach, so daß er ins Wasser fiel. Um die Einbruchstelle herum war der Strom mehrere Ellen weit gefroren, und nur an einzelnen Punkten war das Eis unterbrochen. R. Joel führt aus, daß die strenge Handhabung des Gesetzes bei Ertrunkenen (מים שאין להם סוף) nur ihre Berechtigung habe, wo die Möglichkeit der Rettung vorhanden sei, wenn z. B. die Wellen ihn ans Land gespült haben können, oder wenn er sich bei einem Schiffsunglück an einem Teil des Schiffes festhalten konnte. Bei einem Einbruch in den gefrorenen Strom sind diese Möglichkeiten ausgeschlossen, und der Frau ist deshalb die Wiederverheiratung ohne weiteres gestattet.

Viele Gutachten spiegeln die unsicheren Verhältnisse wieder, die eine Folge der kriegerischen Verwickelungen zwischen Polen einerseits, Russen und Schweden andererseits waren. In einem Gutachten wird erzählt: Ein Fuhrknecht kam nachts nach Brisk und erzählte gesprächsweise, er hätte einen Juden in die Stadt gefahren, und als sie die Brücke in der Nähe der Stadt passierten, seien rohe Menschen gekommen, die den Juden in den Strom stießen. Trotz seiner Hilferufe kam keiner, um ihn zu retten, so daß er ertrank. Der Erzähler brachte die Sachen des Juden, die er auf dem Wagen hatte, und sagte, der Jude, den er mit Namen nannte, hätte in Chomsk gewohnt und hätte dort seine Frau. Wenige Monate später kamen einige Christen und erzählten, sie hätten die Leiche des Juden auf dem Wasser schwimmen sehen. Ein Jude fuhr mit einem Christen auf einem Nachen hinaus, sie holten die Leiche aus dem Wasser und brachten sie in die Stadt. Es waren viele Juden dabei, und einer, Namens Urija, erkannte den Toten als den David ben Bezalel aus Chomsk, der dort Kinderlehrer war; auch ein anderer Zeuge hatte ihn erkannt. Zwei

weitere Zeugen bekundeten, daß von der Bergung der Leiche bis zur Wiedererkennung durch die Zeugen nur eine halbe Stunde vergangen war. Die Frau des Toten erzählte noch, er hätte vor seiner Abreise den einen Stiefel nicht über den Strumpf ziehen können, so daß er den Strumpf wieder auszog und den Fuß wegen der Kälte nur mit Heu umwickelte. Auch diese Angabe erwies sich als zutreffend. Da zwei Zeugen den Ertrunkenen, kurz nachdem er aus dem Wasser gezogen war, erkannten, da er außerdem nicht verletzt war und auch die Angaben der Frau seine Identität als zweifellos erscheinen ließen, so wird der Frau die Wiederverheiratung ohne weiteres gestattet.

Auch R. Jecheskel Landau, der Prager Oberrabbiner (gest. 1793), behandelt in seiner Responsensammlung Noda Bijehuda eine große Anzahl von Aguna-Fällen. In das Haus einer Frau, deren Mann vor vielen Jahren seine Heimat verlassen hatte und seitdem verschollen war, kam zufällig ein Fremder, der, als er sie erblickte, ausrief: „Das ist ja die Frau des N. N.! Es ist eine besondere Fügung, daß ich hierherkomme, denn ich kann ihr über das Schicksal ihres Mannes Auskunft geben. Auf einer Reise in der Walachei fand ich drei Ermordete, von denen einer der Mann dieser Frau war. Ich kannte ihn mit Namen und fand auch an seinem Körper Zeichen, die seine Identität sicherstellen." Ein anderer, zu dem er diese Worte äußerte, sagte zu ihm: „Die Frau wird dir für diese Mitteilung gerne eine gute Belohnung geben." „Nein, erwiderte er, das sei fern von mir, daß ich mich dafür bezahlen lasse." Der Zuhörer erzählte die Sache dem Rabbiner des Ortes, und dieser schickte nach dem Zeugen, damit er seine Aussage vor dem Gerichtskollegium wiederhole. Da wurde er plötzlich anderen Sinnes und sagte: Ja, ich kann Auskunft geben, aber ich werde es nur gegen Bezahlung tun." Ein anderer anwesender Rabbiner sagte zu dem Zeugen: „Nachdem du die Sache erzählt hast, ist ja dein Zeugnis nicht mehr unbedingt nötig, denn die Zuhörer können ja das Gehörte dem Gericht mitteilen". Ja, erwiderte er, aber ich selbst sage nichts, wenn

ich nicht eine bestimmte Summe erhalte." Un damit ging er fort. Die Frau eilte ihm eine weite Strecke nach, gab ihm, was er forderte, und er kam dann auch vor das Gericht, um Zeugnis abzulegen. Die Zeichen, die er an der Leiche bemerkt hatte, waren, daß der Mann über dem Auge eine tiefe Narbe hatte, die bis an den Backenknochen herabreichte, und auf dem linken Arm oberhalb des Ellenbogens eine Blase, die mit Haaren bewachsen war.

R. Jecheskel untersucht die Frage, ob das Zeugnis des Mannes dadurch an Wert verliere, daß er eine Bezahlung dafür verlangt habe. Im allgemeinen gilt die Regel: „Wer sich für sein Zeugnis bezahlen läßt, dessen Zeugnis ist nichtig." R. Jecheskel zeigt jedoch, daß diese Bestimmung bei Zeugnissen über den Tod eines Mannes keine Anwendung finde. Wichtiger sei es, festzustellen, ob die Wiedererkennung der Leiche durch den Zeugen vor Ablauf von drei Tagen stattgefunden habe, da er ja nur erzählte, er habe den Ermordeten auf dem Wege gefunden, nicht aber, daß er Augenzeuge des Mordes gewesen sei. Er kommt zu dem Schluß, daß im vorliegenden Falle, wo auch Zeichen für die Identität vorlägen, jener Zweifel unberücksichtigt bleiben könne, und daß der Frau die Wiederverheiratung zu gestatten sei.

In einem anderen Gutachten beantwortet er eine Anfrage, die aus der Berberei an ihn gerichtet wurde. Ein jüdischer Knecht erzählte, daß in einer Stadt drei Juden ins Gefängnis geworfen wurden. Zwei davon folterte man zu Tode; der dritte gab aus Angst seine Einwilligung, den mohammedanischen Glauben anzunehmen. Als seine Frau, die ihm immer das Essen ins Gefängnis gebracht hatte, dies hörte, tat sie ihm in der Nacht von Mittwoch auf Donnerstag Gift in die Speise. Am Donnerstag verbreitete sich die Kunde, er sei im Gefängnis gestorben. Die mohammedanischen Gefängniswärter schlugen auf die Leiche ein, weil sie glaubten, der Mann stelle sich tot; und als sie sahen, daß er wirklich tot war, beschuldigten sie die Frau, ihn getötet zu haben, so daß sie sich verborgen halten mußte. Die Leiche blieb im Gefängnis liegen, bis es den Bemühungen der Juden

gelang, am Sonntag vor Nacht die Erlaubnis zur Bestattung zu erwirken. Jener Knecht hatte den Toten, der noch bekleidet war, an seinen Gesichtszügen und auch an seinen Kleidern wiedererkannt. Auch die Frau, die dem Begräbnis heimlich beiwohnte, hatte ihn wiedererkannt.

Es kommen hier hauptsächlich zwei Punkte zur Erörterung: einmal ob der Fall gegeben ist, daß zwischen dem Manne und der Frau Zwistigkeiten (קטטה) bestanden, weil sie den Mann vergiftet hat. Daß sie dies tat, weil er seinen Glauben wechseln wollte, ändert nichts an der Tatsache. Und weiter war es auch hier zweifelhaft, ob die Wiedererkennung vor Ablauf von drei Tagen nach dem Tode stattfand. Den ersten Punkt scheidet R. Jecheskel aus verschiedenen Gründen aus. Bezüglich des zweiten betont er, daß die erschwerende Ansicht nur bei der Auffindung einer unbekannten Leiche berechtigt sei; hier aber, wo der Mann allein im Gefängnis war und nach mehreren Tagen als Leiche herausgebracht worden sei, könne ein Zweifel an seiner Identität nicht vorhanden sein, zumal da auch noch andere erleichternde Umstände hinzukämen.

Die umfangreiche Gutachtensammlung des Preßburger Rabbiners R. Mosche Sofer (חתם סופר) enthält auch zahlreiche Abhandlungen über unseren Gegenstand. Von besonderem Interesse ist ein Gutachten über den Fall eines jüdischen Soldaten aus Ungarn, der in dem Krieg gegen Napoleon (1809) zum Heeresdienst eingezogen worden war. Es war lange Zeit keine Nachricht von ihm gekommen, und sein Schwiegervater erkundigte sich deshalb nach ihm. Darauf wurde ihm mitgeteilt, sein Schwiegersohn sei bereits gestorben, und er werde demnächst einen Totenschein erhalten. Dieser Schein wurde ihm dann auch vom Generalkommando von Lemberg aus zugeschickt, und es war darin in der üblichen Weise vermerkt, daß der verheiratete Löb Samuel aus dem und dem Ort in Ungarn 22 Jahre alt, am 13. Oktober 1809 im Pester Feldspital an einer Unterleibskrankheit gestorben sei. Ein anderer Mann, Schemaja aus Banwitz, der sich persönlich beim Generalkommando nach

seinem Sohne erkundigt hatte, berichtete, man hätte ihm dort in der Liste gezeigt, daß der Name seines Sohnes durchstrichen war, weil er gestorben sei; bei dieser Gelegenheit hätte er gesehen, daß auch der Name des Löb Samuel durchstrichen gewesen sei.

Das Zeugnis des Schemaja hält R. Mosche Sofer nicht für ausreichend, weil ja keine Sicherheit dafür gegeben ist, daß die Durchstreichung des Namens wegen des Todes des Betreffenden erfolgt sei. Er benützt aber den vorliegenden Fall zu einer ausführlichen Erörterung über die wichtige Frage, inwieweit die amtlichen Mitteilungen nichtjüdischer Behörden als Grundlage für die religiöse Entscheidung dienen können. Die allgemeine Bestimmung, daß die Aussage von Andersgläubigen nicht als Zeugnis, sondern nur als gesprächsweise wiedergegebene Erzählung von Wert ist, kann, wie er sagt, auf Behörden keine Anwendung finden; denn die Behörden werden mit Rücksicht auf ihren amtlichen Charakter keine Mitteilung machen, die nicht auf genauer Prüfung des Sachverhalts beruht. Dieser amtliche Charakter erhält sein Gewicht aber gerade dadurch, daß die Nachricht als Bezeugung einer Tatsache an den Fragesteller gelangt, und die Auskunft wird noch glaubwürdiger, wenn sie schriftlich gegeben wird; denn die Beamten werden sich bei einer schriftlichen Mitteilung ihrer Verantwortung noch mehr bewußt sein, als bei einer mündlichen Auskunft. Es ist klar, und R. Mosche Sofer betont es auch selbst, daß diese Entscheidung gerade für Kriegszeiten von besonders großer Bedeutung ist.

Auch in einem anderen Gutachten wird ein Moment hervorgehoben, das für moderne Verhältnisse von Wichtigkeit ist. Es handelt sich dort um den Fall eines Mannes, der mit seiner Frau über eine Brücke gegangen und ins Wasser gestürzt war. Nach neun Tagen wurde eine Leiche in der Nähe des Ortes vom Wasser angeschwemmt. Das Gesicht war durch Wunden völlig entstellt, so daß eine Wiedererkennung nicht möglich war; die Frau gab aber Zeichen an, die mit dem Befund übereinstimmten. Hier untersucht nun R. Mosche

Sofer die Gründe, die für die strengere Ansicht des Talmud bei Ertrunkenen (מים שאין להם סוף) maßgebend sind. Die Befürchtung, der Mann möchte durch den Strom in eine entfernte Gegend getrieben worden sein, so daß man nichts mehr von ihm hörte, kann, wie er meint, in unserer Zeit kaum gehegt werden. Denn bei dem allgemeinen Postverkehr hätte er sicher seinen Angehörigen Nachricht gegeben, oder er hätte durch Zeitungsinserat seinen Aufenthaltsort bekannt geben können. Und dieses Moment ist wichtig genug, um neben anderen der Entscheidung als Grundlage zu dienen.

Zum Schlusse wollen wir noch einige Fälle aus der Responsensammlung „En Jizchak" von dem Kownoer Oberrabbiner R. Jizchak Elchanan Spektor anführen, der ebenfalls viele Aguna-Fragen behandelt, die in dem modernen Anschauungskreise liegen.

Ein auswärtiger Rabbiner wandte sich an R. Jizchak Elchanan und bat ihn um sein Urteil über den Fall eines jüdischen Soldaten, dessen Tod von den militärischen Behörden gemeldet worden war. Außerdem erzählte ein Jude, er hätte von einem Kameraden des Vermißten gehört, daß dieser neben ihm im Kampfe gefallen sei. R. Jizchak Elchanan weist hier auf eine von ihm selbst schon früher gegebene Entscheidung hin, wonach die behördliche Mitteilung höher zu bewerten sei als die Aussage eines Zeugen. Hier komme zu dieser Mitteilung noch die Aussage eines zweiten Zeugen hinzu, und da bei zwei Zeugen die Befürchtung einer Sinnestäuschung (בדרמי) auch bei den im Kampfe Gefallenen nicht in Betracht gezogen zu werden braucht, so genügen die Angaben, um den Tod des Mannes als festgestellt anzusehen.

In einem anderen Gutachten wird der Fall behandelt, wo auf einem Schiff, das nach Amerika fuhr, ein Brand ausbrach, der nach kurzer Zeit den Untergang des Schiffes zur Folge hatte. Es wurde niemand gerettet, und nach dem Urteil von Sachverständigen, welche die Katastrophe von der Nähe aus beobachtet hatten, war auch für die Passagiere eine Rettung vor dem Brande kaum möglich. Unter den Insassen

des Schiffes befanden sich eine Anzahl Juden, und es wird die Frage erörtert, ob den Frauen derselben die Wiederverheiratung zu gestatten sei. Mit Beziehung auf ein früher abgegebenes Gutachten führt R. Jizchak Elchanan an, daß der Talmud zwar bei Ertrunkenen die erschwerende Praxis vorschreibe, obgleich die meisten dem Tode verfielen und die Rettung in einem solchen Falle als eine Ausnahme (מיעוט) zu betrachten sei. Wo aber, wie hier, eine doppelte Wahrscheinlichkeit gegen die Möglichkeit der Rettung spreche — denn die Leute hätten vor dem Brande und vor dem Wasser Rettung finden müssen — könne der Tod als erwiesen betrachtet werden. In diesem Zusammenhang wird auch die früher erwähnte Ansicht des Chatham Sofer angeführt, bei den modernen Verkehrsverhältnissen sei anzunehmen, daß ein etwa Geretteter Nachricht gegeben haben würde.

Sehr interessant ist auch die Beantwortung einer Anfrage, die R. Jizchak Elchanan von London aus vorgelegt worden war. Ein Mann war vor längerer Zeit verschwunden; bei den Nachforschungen, welche die Frau auf der Polizei anstellte, wurde ihr mitgeteilt, daß vor einiger Zeit ein Ertrunkener aus der Themse gezogen worden sei, bei dem ein Ring, eine Geldbörse und ein Schlüssel gefunden wurden, welche die Frau als Eigentum ihres Mannes wiedererkannte. Außerdem hatte man die Leiche, wie üblich, photographiert, und die Frau erkannte auf der Photographie die Züge ihres Mannes. Sie besaß auch selbst eine Photographie ihres Mannes, und die beiden Bilder schienen einander ähnlich zu sein. — In scharfsinniger Weise zeigt nun R. Jizchak aus einer Talmudstelle, daß die Wiedererkennung durch eine Photographie im allgemeinen als zuverlässig betrachtet werden könne, zumal hier zum Vergleich noch eine bei Lebzeiten genommene Aufnahme vorlag. In diesem speziellen Fall konnte allerdings dieses Moment nicht als ausschlaggebend betrachtet werden, weil die Leiche erst drei Tage nach der Auffindung photographiert worden war. R. Jizchak kommt aber aus anderen Gründen zu dem Schlusse, daß die Identität des Mannes als erwiesen zu betrachten sei.

Hier sei auch noch ein Gutachten erwähnt, das den Fall eines Soldaten behandelt, der in den Kämpfen um Plewna gefallen war. Ein anderer jüdischer Soldat hatte den Toten gesehen und ihn nach seiner Angabe wiedererkannt; auch ein nichtjüdischer Soldat hatte gesprächsweise von dem Tode des Mannes erzählt, und außerdem besaß die Frau eine Bestätigung von der militärischen Behörde. Nach den früher angeführten Bestimmungen ist eine Frau, die bekundet, daß ihr Mann im Kampfe gefallen sei, nicht glaubwürdig. Es ist, wie die Erklärer zur Begründung sagen, möglich, daß sie aus Furcht vor der Gefahr hinweggeeilt ist, ohne abzuwarten, ob der Mann wirklich seiner Wunde erlegen sei; und dasselbe gilt, wie erwähnt, auch bei einem einzelnen Zeugen. Diese Befürchtung nun, sagt R. Jizchak Elchanan, fällt bei einem Kameraden, der den Tod bekundet, weg, weil er ja pflichtgemäß im Kampfe ausharren muß und die Gefahr nicht scheuen darf.

Die angeführten Fälle zeigen, wie die im Talmud niedergelegten Lehrsätze ausreichen, um für alle Probleme, die das Leben in seiner Mannigfaltigkeit darbietet, die Grundlage für die Entscheidung zu geben; eine Beobachtung, die wir ja bei der Responsenliteratur überall machen können. Sie zeigen uns aber auch, mit welcher Gewissenhaftigkeit unsere großen Lehrer jeden Fall, der ihnen vorgelegt wurde, geprüft haben. Auch da, wo bereits die Entscheidung früherer Autoritäten vorhanden war, begnügten sie sich nicht damit, diese Entscheidung einfach zu übernehmen; sie untersuchten immer wieder sorgfältig jedes Moment, und sie haben dadurch eine Literatur über den Gegenstand geschaffen, der es auch den Epigonen, die nicht über ihre Belesenheit im Talmud und über ihren Scharfsinn verfügen, ermöglicht, in diese Fragen einzudringen. Freilich, das muß immer wieder betont werden, eine Entscheidung in diesen Dingen steht nur dem zu, der mit einer tiefen Sachkenntnis auch das Bewußtsein der hohen Verantwortung verbindet, die jeder trägt, der in Fragen, welche die jüdische Familienreinheit betreffen, ein Urteil abgibt.

Moses Maimonides.

Von Prof. Israel Friedländer, New-York.

(Schluß.)

Mit der Vollendung seines Gesetzes-Kodex hatte Maimonides seine Pflicht gegen die Masse erfüllt. Jetzt war für sie vollständig gesorgt. Sie hatten jetzt einen Wegweiser für die religiöse Praxis und eine Anleitung für ihr religiöses Denken. Ausgerüstet mit der Bibel und der Mischne Thora konnte das jüdische Volk vertrauensvoll seinen Wanderstab weitersetzen und jeder drohenden Verfolgung ins Auge blicken. Nun blieb nur noch die weniger wichtige Pflicht, die aber den höchsten Schwung und das tiefste Zartgefühl erheischte, die Pflicht gegen die „Auserwählten“. Es waren in der Tat יחידים, vereinzelt nur „einer in einer Stadt und zwei in einem Stamm“, aber der aristokratische Maimonides versichert, daß ihm einer dieser „Auserwählten“ mehr am Herzen liege als zehntausend Toren. Die „Auserwählten“ weihten ihr Leben der Wissenschaft. Sie waren mit der jüdischen Literatur ziemlich vertraut und besaßen zu gleicher Zeit eine gründliche Kenntnis der Wissenschaft und Philosophie ihrer Zeit. Diese verschiedenen Elemente lagen in beständigem Kampfe miteinander. Ein breiter Riß zog sich durch die Seelen dieser Männer. Sie fühlten sich unbefriedigt. Sie litten geistige Torturen; sie schwankten beständig zwischen zwei Polen hin und her, zwischen dem aristotelischen Gottesbegriffe als der sich selbst denkenden Vernunft und den anthropomorphistischen Erzählungen und positiven Geboten der Bibel und des Talmud. Mancherlei Versuche waren unternommen worden, um diese beiden Gedankenkreise miteinander zu vereinen; aber sie waren unzulänglich. Entweder Aristoteles oder das Judentum kamen dabei zu kurz. Diese Aufgabe, soweit sie überhaupt lösbar war, konnte nur von einem Manne vollbracht werden, der in gleich beispiellosem Maße die griechische Philosophie und den Gedankeninhalt des Judentums beherrschte, und dem dabei eine unvergleichliche Kraft der Synthese zur Verfügung stand.

Dieser Versuch ist von Maimonides in seinem dritten großen Werke unternommen worden, im „Moreh Nebuchim“, im „Führer der Verirrten“, einem Buche, das einen Markstein nicht nur in der Geschichte der jüdischen Philosophie darstellt, sondern auch in der Universal-Geistesgeschichte des Mittelalters. Der Moreh ist in der Form von Briefen geschrieben, gerichtet an seinen Schüler Josef ibn Aknin. Maimonides geht sehr vorsichtig und überlegt vor. Er beschreibt sein langes Zögern, bevor er sich entschloß, das Buch zu verfassen. Er schrak nicht vor den Angriffen der Menge zurück, die, wie er glaubte, kommen würden, und die in Wirklichkeit auch kamen. Aber was er in Wahrheit befürchtete, war, daß das Volk durch dieses Buch in seinem Glauben gefährdet werden könnte. Er ergreift daher jede nur mögliche Vorsichtsmaßregel, um die Masse von seinem Buche fernzuhalten. Er beschwört seinen Schüler, die Abschrift keinem Menschen zu leihen. Er stellt eine lange Reihe von Bedingungen auf, die der erfüllen muß, der es lesen will. Er macht die größten Anstrengungen, unverständlich zu sein, in Andeutungen und Anspielungen zu reden, obwohl der logische Geist des Maimonides stärker als seine Vornahme war, und die Klarheit dieses Werkes nur von seiner Tiefe erreicht wird. Der Moreh enthält, wie oben erwähnt, den Versuch einer Vereinigung der Philosophie des Aristoteles mit den Lehren des Judentums. Aristoteles war für Maimonides die Verkörperung menschlichen Denkens. Er stellt ihn hin als „die höchste Spitze der Intelligenz der gesamten Menschheit“. Er spricht oft von ihm als „dem Erhabensten derer, die jemals philosophierten,“ und nennt ihn „das Haupt der Philosophen“. Er folgt ihm mit dem äußersten Vertrauen, ohne irgend welchen Vorbehalt. Aristoteles ist der Philosoph „κατ᾽ ἐξοχήν“ des ganzen Zeitalters. Aber mehr als für irgend einen sonst war er es für Maimonides, der seiner ganzen geistigen Anlage nach mit Recht der jüdische Doppelgänger des griechischen Philosophen genannt werden kann.

Um die Größe und Wichtigkeit des Problems verständlich zu machen, will ich in kurzen, flüchtigen Strichen die

Hauptgedanken von Aristoteles skizzieren, modifiziert durch die Neu-Platoniker, die Auslegungen der arabischen Philosophen und die ureigene und unabhängige Bearbeitung des Maimonides.

Der grundlegende Gedanke des ganzen aristotelischen Systems ist der Begriff von Stoff und Form, oder in entsprechende moderne Ausdrücke übertragen, Körper und Seele. Der Körper ist nur Möglichkeit oder Anlage; die Seele ist Wirklichkeit. Die beständig wechselnden Verbindungen von Körper und Geist bringen die Bewegung und dadurch den Lauf der Welt hervor. Jede Bewegung hat eine Ursache, diese Ursache eine andere Ursache und so fort, bis wir zuletzt zu der „ersten Ursache" kommen, der „Ursache der Ursachen", zu Gott. Gott ist reiner Geist, reine Wirklichkeit. Er ist die Ursache der Bewegung, doch, da er keine Ursache hat, ist er selbst unbewegt, „der unbewegte Beweger". Gott als reiner Geist kann nur eine Tätigkeit ausüben: denken. Da er der vollkommenste Geist ist, kann er nur das vollkommenste Objekt, sich selbst denken. So wird Gott das personifizierte Sichselbstdenken. Natürlich entsteht die Frage über das Verhältnis dieses abstrakten Gottes zu der Welt der Materie mit ihren zahllosen Erscheinungen. Aristoteles löst diese Frage einfach, indem er die Ewigkeit der Welt behauptet. Damit hört selbstverständlich Gott auf, der Schöpfer oder auch nur der Lenker der Welt zu sein und ist nicht mehr als ein unpersönliches abstraktes Prinzip, „ein blasser Gedankenschemen".

Keine positive Religion mit ihren Glaubenslehren und Geboten kann von einem solchen Begriff ausgehen. Maimonides erklärt mit vollem Bewußtsein, daß die Annahme der Ewigkeit der Welt gleichbedeutend mit der Zerstörung jeder positiven Religion ist. Nichtsdestoweniger weist er es stolz zurück, seine Zuflucht zu irgend welchen glitzernden philosophischen Gemeinplätzen zu nehmen. Kühl und unbefangen prüft er genau die Gründe dieser aristotelischen Annahme. Er beweist, daß diese Hypothese von Aristoteles selbst nur als Hypothese gedacht war und zeigt ferner in einer Weise, die lebhaft an Kant erinnert, daß es in dieser Frage keinerlei Gewißheit

geben könne, indem das ganze Problem, wie Kant sagen würde, transzendental ist, d. h. jenseits der Grenzen des menschlichen Verstandes liegt. Wo aber immer die menschliche Vernunft unzulänglich ist, ist der Philosoph berechtigt — und hier findet sich wieder Maimonides in Übereinstimmung mit Kant — den Lehren der Religion zu folgen. Ist die Welt einmal erschaffen worden, dann ist Gott ein Schöpfer, ein Lenker, nicht mehr ein mattes, abstraktes Prinzip, sondern ein persönliches Wesen, voll von Wirklichkeit. So ruht das Fundament der positiven Religion auf philosophischer Wahrscheinlichkeit, aber einer Wahrscheinlichkeit, die durch innere religiöse Gewißheit, Kant würde sagen durch die praktische Vernunft, zur Stufe eines unbezweifelten Glaubens emporgehoben ist.

Wie aber kann das Verhältnis zwischen Gott, dem reinen Geist und der Welt der Materie im einzelnen gedacht werden? Die Antwort auf diese Frage setzt das kosmologische System des Aristoteles mit den besonderen Änderungen und Zusätzen der späteren Philosophen voraus. Die Welt besteht nach Aristoteles und demgemäß auch nach Maimonides aus zwei scharf sich voneinander abhebenden Teilen, aus der Welt unter dem Monde, der sogenannten sublunarischen Welt, und der Welt über dem Monde, der Welt der Sterne oder der Sphären. Während die sublunarische Welt aus den vier Elementen besteht und daher dem Werden und Vergehen unterworfen ist, bestehen die Sphären aus Äther und sind ewig. Die Sphären sind lebende Wesen, mit einer Vernunft begabt, die bei weitem die des Menschen übertrifft. Jede Sphäre hat ihren eigenen Herrscher, einen שכל הנבדל, eine „losgelöste Intelligenz“, d. h. eine Intelligenz, die, vom Stoff losgelöst, aus reinem Geist besteht. Die Betrachtung Gottes, des reinsten Geistes, und das sehnsüchtige Streben, ihn zu erreichen, setzt die Sphären in Bewegung. Da diese Bewegung kreisförmig ist, müssen sich die Sphären in alle Ewigkeit bewegen, ohne doch imstande zu sein, den Gegenstand ihres Sehnens zu erreichen. Die sublunarische Welt oder die Erde wird von

dem שכל הפועל beherrscht, der „schöpferischen Vernunft", d. h. der „losgelösten Intelligenz", die der Mondsphäre zugeteilt ist. Durch die „schöpferische Vernunft" wird die Bewegung in dieser Welt hervorgerufen und Möglichkeit geht in Wirklichkeit über. Alles in der sublunarischen Welt ist vergänglich, auch der Mensch. Er zerfällt in seine vier Elemente. Aber im Unterschied von allen anderen Wesen ist er mit einer Seele begabt, die ihm als eine bloße Anlage gegeben ist, die aber durch das Streben des Menschen zur Wirklichkeit erhoben werden und sich bis zur „selbsterworbenen Vernunft" entwickeln kann. Durch die „selbsterworbene Vernunft" ist der Mensch mit der „schöpferischen Vernunft" der Mondsphäre verknüpft, und durch die Vermittelung der letzteren mit dem göttlichen Wesen. So hängt es vom Menschen selbst und von seinem Streben, seinen Geist zu entwickeln, ab, ob und wie weit er mit Gott verknüpft ist, ob und wie weit er der göttlichen Vorsehung und Unsterblichkeit teilhaftig wird. Entwicklung des Geistes bedeutet, versteht sich, nichts anderes als Denken, das Denken des Höchsten, das Denken Gottes, mit anderen Worten Metaphysik. So wird Metaphysik der Endzweck des Menschen. Obwohl das Denken das höchste Ziel des Menschen ist, bedarf es nichtsdestoweniger zu seiner Verwirklichung mancher niederer Tätigkeiten. Es bedarf zuvörderst der Sittlichkeit, die in der „μεσότης" besteht, der goldenen Mitte, in dem Ausgleich zwischen zwei Extremen, und dann verlangt es die Befriedigung der Bedürfnisse des Körpers, was eine soziale Ordnung voraussetzt. Erst nachdem der Mensch diese Bedingungen erfüllt hat, ist er imstande, sich dem Denken, der Metaphysik zu weihen. So sind Sittlichkeit und soziale Ordnung als ein Unterbau der Philosophie gerechtfertigt.

Soweit das Lehrgebäude des Aristoteles in seinen Hauptzügen. Daraus geht klar hervor, daß die Ideen des Aristoteles von den Lehren der Bibel mit ihren lebendigen Erzählungen und ihren positiven Geboten total verschieden sind. Eine Vereinigung scheint undenkbar.

Maimonides jedoch brachte diesen scheinbar unmöglichen

Ausgleich zustande. Man hat ihm den Vorwurf der Heuchelei gemacht. Aber, wer diese Beschuldigung erhebt, versteht absolut nicht die Überzeugungskraft von Maimonides und seiner Zeit und ist nicht wert, auch nur den Namen des Maimonides auszusprechen. Maimonides war vollkommen ehrlich und konsequent, wenn er den Versuch machte, diese Aussöhnung zu bewerkstelligen. Er war gezwungen, es zu tun. Denn ebenso sehr, wie er von der Wahrheit der Lehre des Aristoteles überzeugt war — ja in einem noch viel höherem Grade war er von der Wahrheit der Lehre Mosis überzeugt. Maimonides zweifelte auch nicht einen Augenblick während seines ganzen Lebens an dem göttlichen Ursprung der Thora. In dem Werke seiner Jugendjahre, im Mischnah-Kommentar, betont er diesen Glauben mit größtem Nachdruck. „Es ist kein Unterschied, sagt er, in bezug auf die Frage des göttlichen Ursprungs des Pentateuch zwischen den Versen: „„Und die Söhne von Ham waren Kusch, Mizrajim, Put und Kanaan"" oder: „„Und der Name seiner Frau war Mehetabel, Tochter der Matred"", und den Versen: „„Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten geführt hat"" oder: „„Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, ist einzig."" In unseren Tagen mag einem Rationalisten dieses Bekenntnis überraschend klingen in dem Munde eines Mannes, der die Vernunft als Richter über Glaubenslehren anerkennt. Aber auch der Freigeist der Neuzeit muß versuchen, ihn von einem historischen Gesichtspunkte aus zu verstehen. Kein Jude vor Maimonides, auch nicht während der jüdisch-arabischen Epoche mit ihren mannigfachen philosophischen Versuchen, leugnete jemals den göttlichen Ursprung des Pentateuch oder zweifelte an der Wahrheit der in ihm berichteten Geschehnisse. Der Philosoph Bachia ibn Pakuda, der ein Jahrhundert vor Maimonides lebte, erwähnt eine Klasse von Menschen, die die Thora nicht gelten lassen, aber dennoch „nicht imstande sind, die Wunder zu widerlegen und die von den Propheten vollbrachten Wundertaten zu leugnen, da sie ja vor der breitesten Öffentlichkeit sich vollzogen haben." Der heidnische König der Chazaren ruft in dem philosophischen Dialog

Juda Hallevis, des Zeitgenossen Bachias, nachdem er von dem „Meister“ die Erzählung vom Auszug aus Ägypten gehört hat, enthusiastisch aus: „Das ist in Wirklichkeit ein göttliches Ereignis, und alle mit ihm verknüpften Gebote müssen ausgeführt werden, denn hier kann keine Rede von Zauberkünsten, Betrug oder Einbildung sein. Angenommen, daß das vor ihren Augen liegende Rote Meer, seine Spaltung und ihr Durchzug durch dasselbe nur Einbildung war, wie könnte ihre Befreiung aus der Sklaverei, der Tod ihrer Unterdrücker und die Tatsache, daß sie sich deren Gewänder aneigneten und von ihrem Hab und Gut Besitz ergriffen — wie könnte alles dieses bloße Einbildung genannt werden. Das wäre die Ansicht eines verbohrten Skeptikers“. Moderne Geschichtsauffassung fehlte gänzlich. Literarischer Kritizismus war völlig unbekannt. Aber mehr als durch das Fehlen negativer Merkmale wurde der Glaube an die Thora durch positive Einflüsse gekräftigt. Die Überzeugung von dem göttlichen Ursprung der Thora wurde nicht kaltherzig schwindsüchtigen Katechismus-Paragraphen entnommen, sondern grub sich in die Seele des Juden ein als das Ergebnis eines ununterbrochenen Studiums und einer unablässigen Übung der Thora. „Dies Buch der Thora wich in Wahrheit niemals aus seinem Munde, sondern sinnend saß er über ihm Tag und Nacht, auf daß er beobachten könne und tun alles, was in ihm geschrieben.“ Unter solchen Umständen gelang es auch nicht dem „Haupt der Philosophen“, die psychologischen Grundlagen des jüdischen Glaubens zu erschüttern. Da die Lehre Mosis ebenso absolut wahr wie die des Aristoteles ist, so muß nach der mathematischen Formel: „Ist a=b und b=c, so ist auch a=c“ das Resultat sein, daß sie identisch sind. Es ist klar, daß diese Identität ihrer Gedanken nur auf dem Wege der Umdeutung erreicht werden konnte. Aristoteles war zu wissenschaftlich und zu logisch, als daß er eine Umdeutung hätte vertragen können. So konnte nur die Bibel der leidende Teil sein. Aber warum drückt nicht Moses seine Wahrheiten ebenso klar aus wie Aristoteles? Die Antwort hierauf ist eine höchst geistreiche. Der Mensch schafft Gott nach

seinem eigenen Bilde. Maimonides, der ausgezeichnete Pädagoge, der sich bemüht, seine philosophischen Ansichten der unreifen Menge fernzuhalten, entdeckt die gleichen Züge bei Mose. Die Bibel wendet sich nicht gleich dem „Organon“ des Aristoteles an eine beschränkte Zahl hoch entwickelter Denker. Die Bibel ist ein Volksbuch. Sie wendet sich an alle Menschen und an alle Klassen. „Versammle das Volk“, sagt Gott zu Mose, „die Männer, die Frauen und die Kinder ..... auf daß sie hören ..... alle Worte dieser Lehre“. Die Bibel ist sowohl für den tiefsten Philosophen wie für das schlichte Kind bestimmt. Hätte die Thora metaphysische Wahrheiten in klaren, einfachen Wendungen ausgedrückt, sie wären nicht nur der Masse des Volkes gänzlich unverständlich geblieben, sondern sie wären mißverstanden worden und hätten Verwirrung und Unheil angerichtet. Daher zog die Thora es vor, ihre Anschauungen in die Form von Erzählungen und Allegorien zu kleiden, die, von der Menge wörtlich und von den „Auserwählten“ in ihrem wirklichen Sinne aufgefaßt, auf beide einen religiösen Einfluß ausübten, der wohl dem Grade nach verschieden, doch in gleicher Weise wohltätig war. Diesem von Moses gegebenen Beispiel folgten die Propheten und die biblischen Schriftsteller, später auch die jüdischen Weisen, deren Worte, wie Maimonides es ausdrückt, „einem kleinen Kern gleichen, den zahlreiche Schalen einhüllen, so daß das Volk bisweilen sich ausschließlich mit den Schalen beschäftigt und glaubt, es sei überhaupt kein Kern vorhanden.“

Die Methode, durch die Maimonides die Philosophie des Aristoteles auf die Thora überträgt, ruft unsere höchste Bewunderung hervor. Hier feiert sein synthetischer Geist die größten Triumphe. Bisweilen müssen wir unseren ganzen modernen Skeptizismus aufbieten, um dem Netze allegorischer Deutungen zu entschlüpfen, das die Hand eines Meisters so geschickt gelegt hat. Natürlich machen in den meisten Fällen die Erklärungen des Maimonides auf uns den Eindruck des Gemachten und Gekünstelten. Maimonides schrieb eben nicht für das zwanzigste Jahrhundert, sondern für die Juden des

zwölften Jahrhunderts. Und für sie, die in dem gleichen geistigen Milieu, in gleichen Glaubensanschauungen und Interessen lebten, war die allegorische Deutung des Maimonides eine Offenbarung — eine Offenbarung, die ihren Seelen Harmonie und Frieden ihren Herzen brachte.

* * *

ממשה ועד משה לא קם במשה „Von Mose bis Mose war niemand gleich Mose". Gerade so wie Mose ben Amram, so dehnte auch Mose ben Maimun seine gigantische segensreiche Wirksamkeit auf alle Schichten seines Volkes aus. Die Segnungen seines Wirkens strömten herab auf die weiten Ebenen und die einsamen Gipfel. Der erhabenste Denker blickte auf Maimonides mit der gleichen Dankbarkeit wie der einfachste Mann aus dem Volke. Hierfür allein verdient Maimonides die Unsterblichkeit.

Denn wer den Besten seiner Zeit genug getan,
Der hat gelebt für alle Zeiten.

Aber die Menschen sind selbstsüchtig. Sie messen die größten Erscheinungen der Vergangenheit mit dem engen Maßstab der Gegenwart. Es ist darum nur zu natürlich, wenn wir schließlich fragen, was ist Maimonides für unsere Zeit? Die Antwort klingt äußerst niederdrückend. Das Lebenswerk des Maimonides scheint verloren zu sein. Maimonides, der Halachist, strebte danach, die talmudische Literatur durch seine mehr handlichen Werke, den Mischnah-Kommentar und die Mischne Thora, überflüssig zu machen. Das erstere ist „mit bestem Erfolg" auch ohne die Mitwirkung des Maimonides gelungen. Aber „die Surrogate" sind kaum besser bekannt. Und selbst in den Ländern, in denen der Talmud noch eine lebendige Macht ist, hat die halachische Tätigkeit des Maimonides das Gegenteil von dem hervorgebracht, was er erstrebt. Maimonides beabsichtigte, durch seine Werke die wie ein Feuerwerk des Geistes aufsprühenden talmudischen Distinktionen der Geschlechter der Vergangenheit unnötig zu machen. Aber an-

statt dessen rief er eine neue riesige Literatur geistiger „Equilibristen“ hervor, die gewiß nicht in seinem Sinne war. Und der Philosoph Maimonides? Brauche ich zu sagen, daß der Sturz des Aristoteles auch den Sturz des Maimonides bedeutet? Die Sterne der modernen Astronomie haben unendlich an Größe zugenommen, aber die Spektralanalyse hat ihnen die Seelen geraubt. Der Tod der Planeten hat den Tod der „losgelösten Intelligenzen herbeigeführt“ und den der „schöpferischen Vernunft“, die die Seele des Menschen mit Gott verknüpft. So liegt der gewaltige Bau des Maimonides in Trümmern .....

Der Tempel des Sonnengottes in Palmyra war das größte Bauwerk seiner Zeit. Noch in seinen Trümmern ist er so riesengroß, daß eines seiner Seitenschiffe genügenden Platz für den Aufbau einer kleinen Stadt bietet. In Maimonides' Bau sind gar manche Seitennischen, die Obdach und Rast den „Irrenden“ unserer Zeit bieten könnten. Ich bin überzeugt, daß ein gründliches Studium der Schriften des Maimonides eine Fülle von Gedanken ans Tageslicht bringen würde, die nach einiger Umformung auch für die Neuzeit von großem Werte sein dürften. Aber mehr noch als hierdurch gibt uns Maimonides Wirken als ganzes eine Lehre von hervorragender Wichtigkeit. Das Problem, das Maimonides ins Auge faßte — die Aussöhnung des Judentums mit nichtjüdischer Kultur — erneut sich mit jedem Geschlecht, besonders, seitdem die Schranken zwischen den Juden und ihrer Umwelt gefallen sind. Das Beispiel des Maimonides lehrt uns, daß das Judentum nichts von fremden Kulturen zu fürchten hat. Die Ideen des zwanzigsten Jahrhunderts stehen nicht weniger in Gegensatz zu unserem Judentum als die aristotelische Auffassung mit dem Judentum des zwölften Jahrhunderts. Und doch sind sie von der jüdischen Lehre in sich aufgenommen und überwunden worden. Das Beispiel des Maimonides zeigt uns auch die Wege und Mittel einer gegenseitigen Durchdringung. Ein wirklicher, dauernder Ausgleich zwischen moderner Kultur und Judentum kann nur von einem Mann bewerkstelligt werden, der auf das

Innigste mit dem Judentum verknüpft ist. Der Alexandriner Philo hat zwölf Jahrhunderte vor Maimonides die gleiche Aufgabe unternommen und es sogar versucht, sie mit genau den gleichen Mitteln, durch allegorische Auslegung, zu lösen. Und doch ist es ihm völlig mißlungen, seinen Einfluß spürt man nur in den Lehren des Christentums, während Maimonides von seinem eigenen Volke wie ein Heiliger verehrt wurde. Maimonides beherrschte alle Zweige jüdischen Wissens und jüdischen Lebens, während Philo auf den Gefilden des Judentums ein Fremder war und nicht einmal die Bibel in der Ursprache lesen konnte. Die Vereinigung von Judentum mit nichtjüdischer Kultur kann in gewissem Sinne eine Operation genannt werden. Aber eine Operation erfordert eine höchst eingehende Kenntnis der Anatomie. Eine Operation kann nicht von einem Barbier ausgeführt werden; der würde seinen Patienten verbluten lassen. Der Chirurg, der die Operation vornimmt, muß überdies das volle Vertrauen seines Patienten genießen. Er muß sich bestreben, des Patienten Herz zu kräftigen und seine Lebensgeister zu heben, damit er die Operation mit der geringst möglichen Schädigung überstehe. Wir müssen dem Beispiele folgen, das Maimonides uns gegeben. Wir müssen zuerst unserem Volke die Kenntnis des Judentums vermitteln, wir müssen ihm dann die Liebe zum Judentum einflößen — und mit klarem Geist und mit starkem Herzen kann dann das jüdische Volk voll Vertrauen in die Zukunft schreiten.

W. St. Reymont, „Lodz, Das gelobte Land“

(übersetzt von A. von Guttry[1]).

Von Oberlehrer Dr. Armin Blau, Hamburg.

In dieser Zeit, wo die polnische Frage und das Ostjudenproblem in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gerückt ist, darf dieser bedeutsamen literarischen Neuerscheinung, die einen Beitrag zur Lösung der Ostjudenfrage liefern kann, an dieser Stelle eine nähere Besprechung wohl gewidmet werden. So viel Grautheoretisches und Broschürenhaftes vom grünen Tisch jetzt auch Tag um Tag in Deutschland über diese Fragen geschrieben wird, hier begegnet uns zum ersten Mal ein Versuch, dem Problem auf praktischem Wege zu Leibe zu gehen. Das Buch führt in einem großen Romangemälde Vertreter aller Klassen der polnischen Gesellschaft, besonders der Handelskreise, in ihrem Denken, Fühlen und Handeln vor. Wir hören die östlichen Juden und Nichtjuden selbst sprechen, und dies ist der Hauptvorzug des Buches.

Heine konnte noch (in seinem Essay „Über Polen“) sagen: „Polen lebt von Ackerbau und Viehzucht, von Fabrik und Industrie gibt es hier fast keine Spur“. Ebensowenig spüren wir in dem großen Romanzyklus von K. E. Franzos „Halbasien“ den Pulsschlag modernen Fabrik- und Arbeiterlebens. Dieser Zustand hat sich in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts völlig geändert; ein gut Teil von Galizien und Russisch-Polen ist industrialisiert worden. Dies sind die Vorbedingungen für die Entstehung dieses Romans.

Das Buch gehört in die Reihe der sozialen Romane. Schauplatz und Mittelpunkt der Handlung ist Lodz, die Zentrale der Textil- und Konfektions-Industrie für ganz Rußland[2]. Wenn Reymondt in seinem großen Roman „Die polnischen Bauern“ mehr die wirtschaftliche Seite der polnischen Frage behandeln wollte (vgl. Kunstwart, Lose Blätter,

---

[1]) Verlag Georg Müller, München 1916.

[2]) Vgl. Hirsch, Die wirtschaftliche Lage der Juden in Polen, Ostjudenheft der Süddeutschen Monatshefte, p. 778 f.

XXVII, 18), sollten in diesem Buche die industriellen Nöte dieses von jeher so vielgeprüften Landes dargestellt werden.

In Lodz, dem Hauptindustriezentrum, dem gefährlichsten Tummelplatze ungezügelten Industrierittertums, wo zwei Kulturzustände in schärfster Gegensätzlichkeit sich begegnen, wo primitivste, formloseste Barbarei russisch-polnischer Ländlichkeit mit höchster Verfeinerung westeuropäischer Zivilisation aufeinanderstoßen, auf einem solchen Boden ergeben sich Konflikte und sammelt sich Explosivstoff von selbst. Aber nicht so sehr um die Behandlung seelischer Konflikte ist es dem Dichter dieses sozialen Romans zu tun, keine Phantasiekonstruktion mit steigender Handlung und Höhepunkten soll vorgeführt werden, sondern ein Zustand, eine Gesellschaftsklasse, und zwar die Gesellschaft der Fabrikanten von Lodz, und unter ihnen vorzüglich die Klasse der Millionäre, der gewordenen und der noch werdenden, wird hier lebendig gemacht. Als gelehriger Schüler Balzacs Zolas [1]) und russischer Naturalisten wie Dostojewski ist Reymondt Zustandschilderer und sozialer Kritiker zugleich, die geheimsten Triebkräfte, aber auch die wühlendsten Leidenschaften dieser Großindustriellen werden hier mit unheimlicher Realistik analysiert. Diese ganze Trustgesellschaft des modernen Glücksrittertums, wo raffinierteste Technik sich mit skrupellosestem Unternehmertum vereinigt, eine Menschheitsklasse, deren einziges Idol der Gott Erfolg, aber nur der Millionenerfolg heißt, hier wird sie von einem erbarmungslosen Richter auf die Anklagebank gesetzt.

Das Wort G. Freytags, der Roman suche das Volk bei der Arbeit, gewinnt in diesem Buch einen unheimlichen Sinn. Diese „Arbeit“ saugt das Mark von Tausenden von Menschen. Ein furchtbarer Sumpfboden tut sich vor uns auf, „eine Welt

[1]) Schon der Titel erinnert an Zolas „Paris, Lourdes“ u. a.; auch die Schilderung des Milieus, aller Berufsstände und Gesellschaftsschichten in einem bestimmten Kreise sind nach Zolaschem Muster; der alte Vater Baum, der sich bis zuletzt gegen die Einführung von Maschinen in seinen Webereien sträubt, erinnert an die Hauptfigur des Zolaschen „Au Bonheur des Dames“ u. a. m.

schändlichster Machenschaften, eine Welt, in der Schwindeleien, hinterlistige Bankrotte (Brandstiftungen), feingefädelte Betrügereien und freche Ausbeutung zum täglichen Leben gehörten und Gemeingut aller waren“ (p. 100). Man beneidet sich gegenseitig um geschickter ausgedachte Spekulationen, die öffentlichen Betrüger werden bewundert, bewundert und verehrt werden die Millionen (ib.). Unglücklichen oder minder Erfolgreichen begegnet man mit Hohn und Spott, verurteilt sie und verweigert ihnen Kredit und Vertrauen. Ein unbezähmbares Verlangen nach Macht und Genuß durchglüht diese Lodzer Geschäftsmenschen, dieselbe wahnsinnige Lebensgier, dieser Goldstrom erfaßt, beherrscht, berauscht, hypnotisiert diese Erfolganbeter. Die Fabrikanten sind die Herrscher, um die sich ein Heer jüdischer, deutscher, polnischer, meist vom Lande herstammender Angestellter, Techniker, Agenten, Ärzte, Chemiker, Ingenieure, Anwälte anbetend schart. „Die öffentliche Meinung, die Ethik, die Anständigkeit! Wer schert sich in Lodz darum? Wem kamen so dumme Gedanken je in den Kopf!“ (p. 290f.). Sittliche Werte, ideale Forderungen, rechtschaffenes Geschäftsgebahren — welch lächerliche Begriffe hier! Nur eines gibt es allerdings, was diese Beutetiere in Schach halten könnte: das Gesetz, die Polizei. Doch diese ist recht weit und weiß sich zur rechten Zeit zurückzuziehen. Und dieser Tiefstand geschäftlicher und gesellschaftlicher Moral ist nicht etwa ein Produkt von Überkultur und dekadenter Verfeinerung, sondern Ausdruck brutaler Habgier und suggestiver Erfolgjägerei.

Drei Typen von Erwerbenden lassen sich aus dem Gewimmel der Gestalten herausheben: Die polnischen, die jüdischen und die deutschen Fabrikanten.

Die Polen (das ganze Buch soll die allmähliche Annäherung der polnischen Aristokratie an die Industrialisierung von Lodz zeigen), die Polen sind die Lieblingsfiguren des polnischen Romanschriftstellers, besonders die polnische Adelsklasse, sie kommen am besten weg, sie sind Träger großer Traditionen, sie haben eine Vergangenheit, Ideale, an die sie glauben und

mit denen sie der völligen Mechanisierung der Seelen und dem gewissenlosen Ausbeutertum der Fremden entgegenarbeiten möchte. Ja, sie glauben sogar z. T. an eine Wiedergeburt der Adelskaste durch die Industrie. Der Pole Karl von Borowiecki, der Held des Romans, gründet eine Fabrik und will damit einen neuen Zug in die Fabrikation bringen, er möchte die Lodzer Produktion heben, veredeln, möchte den Millionären Buchholz, Knoll, Keßler, Meyer, Müller (Deutsche), Mendelsohn, Großglück, Zucker und Konsorten zeigen: Ihr seid die Schacherer, wir sind die adlige Nation, die alles, was sie betreiben, auch die Industrie, mit Solidität und edler Menschlichkeit vereinen. Lasset Lodz erst polonisiert sein, lasset erst die Landgutbesitzer sich auf sich selbst besinnen, dann wird dieser fremde Geist des Schmarotzertums und Wucherertums aus der geschäftlichen Produktion verschwinden, und Lodz soll das wahre „gelobte Land" des polnischen Adels werden.

Dieser großherzige Plan würde gelingen — wenn nicht die zweite und dritte Gruppe der Fabrikanten am Werk wären, um dies adlige Vorhaben zu vereiteln. Was! Diese närrischen Polen wollen sogar das Geschäft adlig machen, wollen die Rasse verfeinern, wie man Pferde veredelt! Das soll nicht gelingen! Ein Komplott, ein Kesseltreiben beginnt gegen die neugegründete Fabrik. Moritz Welt, ein Teilhaber dieser zu gründenden Fabrik, verbündet sich selbst insgeheim mit dem Millionär Großglück, um dieses Attentat gegen den Lodzer Kaufmannsstand zu hindern: Die deutschen Fabrikanten werden aufgehetzt, Borowiecki keine Maschinen auf Kredit zu liefern, jüdische und deutsche führende Kaufleute säen Mißtrauen gegen das junge Unternehmen, auf ihr Betreiben wird Borowiecki der Kredit gesperrt, und der ganze Reformplan des edlen Polen kommt zum Scheitern, der Fabrikbau gerät ins Stocken, und eines Tages brennt sie, wohl infolge Brandstiftung eines der Teilhaber, nieder, und Borowiecki sieht sich schließlich gezwungen, die Tochter des ihm sonst so verächtlichen Millionärs Müller zu heiraten, um sich vor dem sicheren Bankrott

zu retten. Also: Der Goldkultus, der Schund, Raubsystem und Ausbeutertum triumphieren, wenigstens in dieser Zeit.

Die Grundidee des Romans: der Moloch Lodz verzehrt Eure Seelen, Ihr Polen, die Fremden zehren an Eurem Mark, mit ihren Maschinen, ihrem Arbeitsbazillus vergiften sie Euer Edelstes, Euren Idealismus; Leben, Liebe, Wahrheit, Schönheit, alles trampeln sie unter ihre Füße; rettet, Polen, Euer Kostbarstes, polonisiert Lodz, polonisiert die Industrie. Aber werdet nicht ihre Sklaven, Sklaven der Maschinen, der Millionen, werdet nicht Ausbeuter des freien Arbeiters, wie jene verhaßten Fremdlinge . . . . .

Bisher haben wir den Polen und den Roman für sich sprechen lassen. Wir müssen jedoch als Juden zur Behandlungsweise der Juden in diesem Buche Stellung nehmen. Der Leser hat schon bemerkt, daß Reymondt an den Juden und ihrem Geschäftsgebahren die schonungsloseste Kritik übt, daß er den Ostjuden fast als typisch unehrlich und goldgierig im Konkurrenzkampf, bei der Brautwahl, im Freundschafts- und Liebesleben darstellt. Alles wird bei ihnen vom Gesichtswinkel des Verdienens aus betrachtet, der Dämon Geld beherrscht ihr Denk- und Gefühlsvermögen, sie sind Geldmaschinen, Elende, traurige Opfer ihres Erwerbs, durch den alle edleren Instinkte, bis auf wenige Reste der Eltern- und Verwandtschaftsliebe verkümmert sind. Doch merken wir wohl: Es sind Typen, Vertreter einer bestimmten Menschenklasse, nicht eines ganzen, hier des jüdischen Volkes als Ganzes, die vorgeführt werden. Das nimmersatte Streben nach Gold verdirbt den Charakter der Lodzer Kaufmannsklasse, dies ist die Behauptung des Schriftstellers, weiter nichts. Wir müssen gestehen, wir hatten beim ersten Lesen des Buches weniger die Empfindung, es mit einem prinzipiellen Judenhasser, als mit einem Polenfanatiker zu tun zu haben. Nicht Haß und nicht Tendenz, so meinten wir, führten dem Schriftsteller die Feder, sondern Empörung, Ingrimm, Mitgefühl und Angst für sein gefährdetes Volkstum bestimmten sein Urteil. Fluch dieser Gottheit der Goldsucht, so hören wir die leidenschaftliche Dichterstimme

rufen, die den Menschen zum Zugtier seines Strebergeistes macht, die alles Menschentum mechanisiert, amerikanisiert, die den Bauern von seiner Pflugschar, den einfachen Handwerker von seiner Werkstätte in die Maschinenhallen unter die Tausenden ruft und zum Proletarier herabdrückt. Wahrlich, ein Notschrei unsrer Zeit, der in jedem edleren Herzen Widerhall finden muß! Eine große Resignation überkommt uns bei dieser Erkenntnis der modernen Zeit. Vielleicht drücken des Verfassers wahrste Meinung über dieses Lebens letzten Schluß die Worte Ninas, der edelsten Frauengestalt des Romans, am besten aus: „Schrecklich ist das Leben! flüsterte Anka (die Braut Borowieckis). „Nein", erwidert ihr Nina, „schrecklich sind nur unsere Anforderungen an das Leben, schrecklich unsre Träume von der Schönheit, schrecklich unser Verlangen nach dem Guten und nach der Gerechtigkeit, weil es sich doch nie erfüllt und weil es uns nicht gestattet, das Leben so zu nehmen, wie es ist. Hier liegt die Quelle aller unsrer Schmerzen" (p. 516). Mit echt dichterischer Wehmut ist hier über die Ursehnsucht und Unzulänglichkeit alles Menschlichen abschließend geurteilt.

Wie fern es dem Dichter gelegen hat, über das Judentum als Volk, als Rasse in vernichtender Weise abzuurteilen, erkennen wir an der rücksichtslosen Art, mit der die Vertreter des Deutschtums dieses Standes behandelt werden: Teils nicht viel günstiger, teils schlimmer als die Juden. Auch dort eine Welt von Strebern und zweifelhaften Ehrenmännern, von Wüstlingen und Scheusälen (wie Keßler, der in seinen Fabriken ein wahres Haremsregiment führt, vgl. die scheußliche Szene p. 492 f.), von dummen Arbeitsteufeln oder gutmütig-sentimentalen Narren, aber kein einziger aufrechter, vollwertiger Charakter und fast alle skrupellos.

Will nun Reymont damit etwa das ganze deutsche Volk als dumm, sentimental, gewissenlos, keiner großen Regung fähig erklären? Diesen bornierten nationalen Standpunkt trauen wir dem feinsinnigen Dichter nicht zu. Auch Max Kretzer trifft in seinen sozialen Romanen (Meister Timpe, Die Ver-

kommenen und anderswo) die Auswüchse kapitalistischer Gesellschaftsordnung, seien sie bei Juden oder Nichtjuden anzutreffen; auch Sudermann hat jüngst erst (in der „Gutgeschnittnen Ecke") ein sehr dunkles Kapitel deutschen Gründertums und deutscher Journalistik jenseits aller Konfessionsklassen zu behandeln versucht. Auch unserem Schriftsteller liegt es fern, die Personen nach dem Schema: Hier Engel, dort Teufel zu gruppieren. Die Juden tun immer nur dasselbe, vielleicht in raffinierterer Weise, was ihre nichtjüdische Umgebung im reichsten Maße ihnen vortut. Auch bei der Judengruppe gibt es ehrlichstrebende Geschäftsleute, die, wie Großmann, lieber alles verlieren wollen als betrügerischen Bankrott machen. Auch unter den Jüdinnen finden wir die feine, hochgestimmte Mela, die trotz ihrer völlig irregeleiteten Hinneigung zum Polentum ihre jüdische Abstammung und Erziehung in gutem und schlechtem Sinne nicht verleugnen kann.

Daß Reymont auch ein strenger Richter seiner Volksgenossen ist, kann man am offensichtlichsten an der Behandlung seines „Helden" Borowiecki beurteilen: dieser ist durchaus kein Ausbund guter Eigenschaften (vgl. seine Charakteristik am besten p. 427 f.), er ist eher ein schwacher als ein edler Mensch; die Kämpfe die er mit sich führt gegen die Geschäftspraktiken der andern, „sie waren lediglich Ideenreste, Überbleibsel, die letzten Splitter einer längst in Trümmer liegenden Ethik" (ibid.), nichts weiter, nichts als automatische Worte, sie selbst und ihr Inhalt beeinflußten absolut nicht seinen Willen und sein Handeln (ibid.). Seine gute Erziehung, die überkommenen adligen Standesvorurteile, eine gewisse Rücksicht auf den biederen alten Vater halten ihn davor zurück, Schurkereien nach Muster der andern zu begehen. Feuer an eine hochversicherte Fabrik zu legen, Arbeiter auszubeuten, das Vertrauen der Freunde zu täuschen, dies alles wäre dem hochfeudalen Fabriksherrn zu gemein erschienen. Aber, „es gab ja so viele andere Mittel, Geld zu machen . . . ." (p. 147). Ja, es gab und gibt noch viele andere Wege für hochadlige und bürgerliche Herren, die sich turmhoch über einen Juden

und nur gar einen Ostjuden dünken, Geld zu machen. Unserem Helden (und manchem Ostelbier unter uns!) dünkt es z. B. edler, die Tochter eines Millionärs heimzuführen und das Verhältnis mit seiner früheren Braut (Anka), deren bescheidenes Vermögen er bei seinen Spekulationen aufgebraucht hat, zu brechen. Diesem edlen Polen macht es nichts aus, mit Moritz Welt, seinem Teilhaber an der Fabrik, ein Doppelspiel zu treiben, und den Juden später, wenn er ihn beim Erfolg nicht mehr nötig hat, ganz aus dem Geschäft auszuschalten (vgl. p. 426). Bei der ganzen Gründung erkennt man schließlich die Meinung des edlen Christen, daß es für ihn hauptsächlich gilt, wer den andern zuerst hereinlegen soll. Diesem Edelmann fällt es auch nicht schwer, dem Juden Zucker, dessen Gattin er verführt, einen Falschschwur zu leisten, daß er seine Frau nicht berührt habe, um nachher desto ungestörter im Hause des Juden und später in Berlin sein Verhältnis mit ihr fortzusetzen. Wahrlich, wir beneiden solche Edelleute nicht um ihre Herrenmoral, und auch der Dichter ist gerecht genug, diese Art Edelmenschen nicht etwa verherrlichen zu wollen. Jeder Beschönigungsversuch liegt dem Dichter vollends fern in der Charakterzeichnung des Polen Stach Wilcsek, eines vollendeten jungen Wucherers und Seelenverkäufers, der keinen Anstand nimmt, neben seinem Kaufmannsberuf von armen Jüdinnen und andern die gemeinsten Wucherzinsen zu nehmen (vgl. die Szenen p. 366 f.). Überhaupt gibt dieser leidenschaftslose Sittenschilderer alle seine Landsleute keineswegs als Musterbilder heroischer Lebensauffassung aus. Alle diese Polen (die Trawinski, Starzewski, Kurowski, Myszkowski, Borowiecki usw.) haben samt und sonders etwas Weiches und Energieloses in ihrem Handeln, eine gewisse Wehrlosigkeit, ein Mit-dem-Strom-Schwimmen, ein Aufgehen in der Umgebung, alle diese Ostmenschen machen, ein gemeinsamer Charakterzug aller Slaven, jede Neuerung restlos mit und beteiligen sich bei ihrem Sprung aus den primitivsten Lebensbedingungen in die Sphäre technischer Überkultur willenslos an den wildesten Spekulationen und bedenklichsten Geldtreibereien (nur Trawinski in beschei-

denem, Borowiecki in größerem Maßstabe möchten dieses Wettrennen mit edleren Mitteln betreiben), wobei zur Weichlichkeit des Charakters leicht eine Dosis Falschheit und Geschmeidigkeit (Eigenschaften, die schon Heine in seiner obengenannten Abhandlung als den polnischen Edelmann kennzeichnend nennt) sich hinzugesellen. Alle diese Aristokraten des Namens bewähren sich kaum noch als Aristokraten des Geistes und der Gesinnung, und kein Zug ins Große bezeichnet ihre Heldenherkunft.

Und dennoch, trotz all dieser gerechten Erwägungen — ziehen wir die Parallele zwischen der Behandlung der Polen und derjenigen der Juden in diesem Romane, so ergibt sich ein bedenkliches Plus zugunsten der Polen. Bei den Polen überall ein gewisser Idealismus, bei all ihrer Schwächlichkeit eine gewisse Noblesse, ein Streben nach Menschlichkeit und Würde, während bei den Juden fast alle Handlungen bis zur Häßlichkeit, ja oft fast bis zur Widerwärtigkeit, die Menschen bis zur Karikatur sich verzerren. Bei den Polen eine pointillistische Nebeneinanderstellung von Farbenwirkungen und Charakterschattierungen, bei den Juden fast nur ein ödes Nebeneinander von Grau in Grau. Gewiß sind dem Romanschriftsteller die Lokalfarben von Lodz und der geschilderten Kreise vertrauter als uns Fernstehenden, die nur nach Berichten, einzelnen Menschen oder zufälligen Kenntnissen urteilen. Aber ist es denn wirklich so, daß unter den Dutzenden von Lodzer Millionären und Großkaufleuten (Großmann, Halpern u. a., die guten Judentypen sind keine Millionäre) kein einziger wirklich Herzensgebildeter, kein einziger Vornehmer, kein einziger Philanthrop sich befindet? Verbrauchen sie alle ihre eminente Intelligenz (denn diese kann ihnen selbst der polnische Verfasser nicht absprechen) ausschließlich zur Erfindung immer raffinierterer Tricks und schmutziger Konkurrenzmanöver, und ist kein einziger „königlicher“ Kaufmann mit höheren Geisteszielen, kein wirklicher „Großkaufmann“ unter ihnen? Wir können es nicht glauben. (Wem fielen da nicht Namen wie Günzburg, Brodzki, Poljakoff, der durch soziale und humanitäre

Wirksamkeit bekannte Rabbiner Meisels in Lodz ein!). Muß der Verfasser, selbst wo er auf jüdische Art des Wohltuns, der Brautwerbung zu sprechen kommt, immer gleich ins Hämische und Verdächtigende verfallen? So z. B. wenn er davon spricht, wie Mela ihrer Großmutter zu essen gibt, oder wie Schaja Mendelssohn Geld für gute Zwecke stiftet, nur um seinen Namen in der Zeitung zu lesen; oder wie derselbe seine Minjanleute in unschöner Weise entlohnt und vieles Ähnliche. Warum gibt es unter den geschilderten Juden (gegen die Jüdinnen ist Verf. liebenswürdiger) keinen einzigen, der ein tadelfreies Deutsch, beziehungsweise Polnisch spricht? Gewiß, auch all dies mögen wahre, echtgesehene Beobachtungen unter den Lodzer Millionären sein, aber nicht nur diese hätte ein vorurteilsloser Verfasser bringen dürfen.

Und ist es kein nationales Vorurteil, daß Reymont bei den polnischen Familienszenen und Abendzusammenkünften kein Wort über die auch Westeuropäern sattsam bekannte Indolenz, die mit zweifelhafter Reinlichkeit verbundene schäbige Eleganz des polnischen niedern und auch höheren Adels fallen läßt, sondern alles in Schönheit verklingt, während er bei der Schilderung jüdischen Familienlebens (kein Romanverfasser wagte bisher diesen Ehrenschild des jüdischen Volkes anzutasten!) ironische Seitenhiebe auf jüdische Unreinlichkeit, protzenhafte Geschmacklosigkeit und mangelnden Kunstsinn zu führen nie verabsäumt! Ein Sittenschilderer soll ein strenger Richter, ein kritischer Betrachter soziologischer Zustände, aber kein mit Scheuklappen versehener einseitiger Nationalist sein[1]). Doch die letzteren mehr Äußerliches betreffenden Umstände sind dem Verfasser als einem national entflammten Polen, der sein Vaterland als ein allenthalben von beutelüsternen Nachbarn umlauertes Kampffeld gefährdet sieht, vielleicht zu verzeihen, weniger

---

[1]) Der Kunstwart (Deutscher Wille, Heft 12, p. 226 f., 1916) zeiht Reymont wegen seiner einseitigen Parteinahme für die Polen und gegen die Deutschen direkt russenfreundlicher und europafeindlicher Neigungen. Dies scheint uns nach unsren obigen Ausführungen doch zu weit gegangen.

dagegen, daß er bei seinen Juden der besseren Stände so wenig Liebenswertes und Achtunggebietendes zu schildern weiß.

Jedoch zugegeben, die Zustände seien wirklich so bei den Großindustriellen und Großkapitalisten Lodzs, angenommen, reinster Wahrheitsdrang habe den Verfasser bei seiner Darstellung ausschließlich geleitet. Aber was wir dem Verfasser zum Vorwurf machen müssen, das ist sein völliges Verschweigen der großen Judennot Lodzs, der himmelschreienden Not der Ärmsten und Elenden unter den jüdischen Handwerkern und Kleingewerbetreibenden, die durch die fortschreitende Industrialisierung der Stadt und die Technik der Maschinen um ihren Erwerb kommen. In keiner Stadt des Ostens tritt das Massenelend so kraß und unverhüllt zutage als in dem neuen Industriezentrum Lodz. Daß der zweifellos sozial tiefempfindende Dichter (wie weiß er in bewegten Szenen die Not des polnischen Proletariats, bei Jaskulskis zum Beispiel, zu schildern!) hier kein Wort der Klage, der Anklage gegen Juden und Christen findet, daß er an dem Elend dieser ärmsten Enterbten so stillschweigend vorübergehen konnte — dies ist eine nach unserem Empfinden untilgbare Schuld des Romandichters. Fühlte er denn nicht, daß in dem mächtigen Kampf der Maschine und des Individuums auch diesen Unterdrückten ein Platz zukommt. Hätte sich der Verf. die Mühe genommen, so hätte er ohne Zwang bei diesen Ghettojuden in ihrer schroffen Abgeschlossenheit geistig wertvollere, selbstlose, fast unirdisch anspruchslose, allem Kapitalismus abholde Typen zahlreicher finden können als in den blindgläubig polonisierenden, allem Jüdisch-Überlieferten fernstehenden, talmieleganten und entarteten höheren jüdischen Finanzkreisen der schnellemporgeschossenen Industriestadt. —

Wir haben das Buch eingangs als einen Beitrag zur Problematik des Ostjudentums, wenn auch nur einer bestimmten Schicht, begrüßt. Denn zweifellos bietet es die Kulturgeschichte einer Berufsklasse, vielleicht nur einer Generation, ein Stück bittern, aber echtgesehenen Lebens. Das Ganze liest sich wie eine Szenenfolge kurzer, kernhafter dialogischer Auftritte, eine

kaleidoskopartige Personenschau, unterbrochen durch treffende Schilderungen eines eigenartigen, jetzt doppelt fesselnden Kulturmilieus. Bedauerlich bleibt es auf jeden Fall für uns Juden, daß sich Reymont so wenig Mühe nimmt, bei der Herausarbeitung der jüdischen Typen in die innere Motivierung dieser einseitigen kaufmännischen Begabung seiner Charaktere einzudringen und ihre psychologischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen zu prüfen. So sehr sich der Sittenschilderer der Werturteile im allgemeinen enthalten und nur konstatieren soll, was ist, so hat ihn doch, wie wir sahen, seine Objektivität nicht gehindert, die Darstellung seiner Landsleute in manchen Zügen zu retuschieren. Überhaupt fehlen bei keinem temperamentvollen Sittendarsteller, auch bei Zola nicht, die moralisch wertenden, bald sich entrüstenden, bald beifällig urteilenden Zwischenauslassungen des Dichtermenschen. Weshalb fühlt sich da der Verf. unsres Buches an keiner Stelle bemüßigt, davon zu sprechen, welch ein eigen Ding der Begriff „kaufmännische Ehre" in allen Ländern überhaupt ist und wie eigenartig die Begriffe Geschäft, Spekulation, Erfolgjägerei auch anderwärts das Bild des Kaufmanns für den Außenstehenden beeinflussen. Warum wirft der Verf. nirgends die Frage auf: Weshalb sind diese jüdischen Kaufleute so geworden, welche Zeitumstände, Erziehungsverhältnisse, Einflüsse der Umgebung haben diese Juden zu den ewig raffenden und profitsüchtigen Kapitalisten gemacht. Wieviele von diesen Vergehungen und häßlichen Eigenschaften sind auf Rechnung der diesem Berufe eigentümlichen Sphäre zu setzen[1]), wie schwierig ist der Kampf ums Dasein mit den Forderungen der Sittlichkeit und gar erst gemäß den Forderungen westeuropäischen sittlichen Rigorismus in dem Lande der Beschränkungen und der zum System erhobenen Korruption durchzuführen. Auch diesen Spuren nachzugehen wäre für den wahrhaften Milieuschilderer u. E. unerläßlich gewesen. Welche Ausblicke zeigen

[1]) Vgl. den zweiten Ostjuden-Artikel des Herausgebers im Jeschurun, Heft 2, 1916, p. 89 f., wo ein höchst bezeichnendes Beispiel für das oben Gesagte erzählt wird.

sich, wenn all diese irregeleitete Intelligenz des Polenlandes in die richtigen Wege geleitet und dem unglücklichen Lande selbst nutzbar gemacht werden könnte. Welche Entwicklungsmöglichkeiten bieten sich, wenn der zukünftigen Generation, der sich die Schleusen europäischer Bildung frei auftun müßten, ein schöneres, glückhafteres Ideal deutscher Moralität und alter deutscher Kaufmannsehre, ein Hochziel preußischer Gewissensprägung und Unterordnung unter eine große gemeinsame Idee vor Augen geführt werden könnte. (Daß eine solche Freientfaltung keine Utopie zu bleiben braucht, zeigt z. B. die Entwicklung der Judenheit Posens in den letzten 100 Jahren). — Doch wer weiß, wie fern wir diesem Ziele heute noch stehen, wo in der Feueresse von hundert Schlachten das Schicksal Polens noch geschmiedet wird . . . . . .

Einen Beitrag zum Verständnis der Psyche des Ostjuden kann uns dies Buch liefern. Wir können wieder einmal daraus die Lehre ziehen, daß jedes Land die Juden besitzt, die es verdient. Der Jude wird trotz seiner Eigenart, aber dank seiner unendlichen Anpassungsfähigkeit nur das, was zu werden ihn die Umgebung, die Mimikry, die Verhältnisse und Lebensbedingungen zwingen. Verfehlt ist daher die von überlauten Deutschfanatikern aufgestellte Behauptung von der natürlichen Minderwertigkeit oder gar Verderbtheit der ostjüdischen Moralität. Hier wird einfach Wirkung mit Ursache verwechselt. Als ob der Ostjude mit der Erbsünde des Schwindelgeistes belastet zur Welt käme! Als ob die moralische Fäulnis ein konstituierendes Merkmal dieser und künftiger Generationen wäre! Gebt ihnen andere Lebensgrundlagen (hier oder in Polen[1]), Licht, Freiheit, Gleichberechtigung, wendet das Mißtrauen von ihnen, nutzet ihre Intelligenz, und ihr sollt es erleben, daß unter der neuen Schutzfarbe ein edleres, ein neuertüchtigtes Geschlecht, eine neue Zeit, eine neue Menschheit erblühen wird.

[1]) Die kurzsichtige Auffassung Lauers, eines Nationalpolen, der die Juden fast als „Nationalunglück Polens“ hinstellt (Preußische Jahrbücher, Band 162, p. 295) hat N. Goldmann an derselben Stelle in einem treffenden Artikel in die richtigen Grenzen gewiesen.

Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums.

Der Krieg hat gerade durch den Umstand, daß er die Völkerfamilie auseinandergerissen hat, in besonderem Maße die Gedanken darüber angeregt, welche Bedeutung und welche Aufgabe jedes Volk für die Weltkultur hat. In einer Zeit der Überspannung des Nationalgefühls, wie sie der Verzweiflungskampf, der jetzt zwischen den Völkern Europas ausgefochten wird, hervorgerufen hat, will ein jedes Volk seinen Anteil an der Weltkultur ins rechte Licht stellen und glaubt den Nachweis erbringen zu müssen, daß es seinerseits die größte Bedeutung in der Vergangenheit hatte und die wichtigste Aufgabe in der Zukunft zu lösen hat. Die Gruppe innerhalb des Judentums, die sich zum Nationaljudentum bekennt, für die das jüdische Volk ein Volk gleich den anderen Völkern dieser Erde ist, meldet darum auch ihren Anspruch an. Dieser Anspruch wollen wir im folgenden prüfen. Wir wählen als Gegenstand der Kritik eine Broschüre die u. E. nach Form und Inhalt als das Beste gelten darf, was über dies Thema von nationaljüdischer Seite geschrieben ist: „Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums“ von Nachum Goldmann[1]).

I.

Welche Bedeutung, fragt der Verfasser, hat das alte Judentum, das Ghettojudentum und das moderne Judentum für die Weltkultur?

Das alte Judentum, sagt er, hat den weltkulturellen Gedanken, die Idee einer alle Nationen überspannenden Weltkultur eigentlich erst geschaffen. Eine der tiefsten Anlagen und Wesenseigentümlichkeiten des jüdischen Geistes, seine abstrakte und synthetische Denkweise hatte zur Folge, daß er zur Idee des einen Gottes und damit auch zur Idee der einen Menschheit gelangte. Diese letztere ist die Voraussetzung des

[1]) Erschienen in „Weltkultur und Weltpolitik“ herausgegeben von Ernst Jäckh Deutsche Folge. Heft 8. F. Bruckmann München.

weltkulturellen Gedankens. Das kommende messianische Zeitalter, das die Propheten als das Endergebnis der historischen Entwickelung schauten, ist eben die Epoche solcher Weltkultur, da die fundamentalen sittlichen und religiösen Ideen und Postulate von allen Völkern der Erde anerkannt sein würden. Aber es hat nicht nur den weltkulturellen Gedanken geschaffen, sondern ihn auch in jene Form gebracht, die ihn erst wahrhaft fruchtbar machte. Der Gedanke einer alle Völker umschließenden Weltkultur kann nur zu leicht in Kosmopolitismus ausarten. Daß aber die nationalen Kulturen der einzelnen Völker das grundlegende Element bleiben müßten, war dem Judentum stets selbstverständlich. In Wahrheit gab es niemals leidenschaftlichere Verfechter des nationalen Gedankens als die Propheten es waren. Die Missionsidee, die sie verfochten, war nur so gedacht, daß das jüdische Volk sich ebenso wie jedes andere Volk die Aufgabe zuerkannte, Schöpfer und Träger der Weltkultur zu sein und seine Ideen und Werte zum Gemeingut der Menschheit zu machen. Daß sie im alten Judentum, das wie alle antiken Kulturen alles mit dem religiösen Gewand umgab, die Form des Auserwähltheitsgedankens annahm, ist nur natürlich.

Das alte Judentum hat aber auch praktisch auf den Inhalt und Charakter der modernen Kultur eingewirkt. Denn es ist durchaus einseitig, den Werdegang der modernen Kultur an die Renaissance anzuknüpfen. Die italienische Renaissance war mehr eine künstlerische Bewegung, die moderne europäische Kultur ist aber in erster Reihe ethisch orientiert. Die germanische Reformation bedeutet die Wende. Nicht in Italien sondern in England und Frankreich hat sie ihren Ausgangspunkt, nicht die künstlerischen Ideen der Renaissance sondern die religiösen, sittlichen und sozialen Gedanken des Humanismus und der Reformation haben auf sie bestimmend eingewirkt. Die Grundlage unserer heutigen Kultur ist viel weniger das antike Griechentum als das Judentum.

Aber auch hierin ist nicht der tiefste Sinn der weltkulturellen Bedeutung des Judentums aufgedeckt. Das Judentum ist nichts anderes als ein Glied und eine Ausdrucksform

des vorderasiatischen Kultursystems. Die synthetisch abstrakte Geistesrichtung, die Tendenz zur monotheistischen Weltauffassung, die vorwiegend ethische Orientierung, die Konzentration des Kulturinteresses auf den Menschen im Gegensatz zur Natur, das gewaltige Pathos der jüdischen Propheten, die unergründliche religiöse Gefühlsinnigkeit der Psalmen all diese Wesenszüge finden wir in der gesamten vorderasiatischen Kultur wieder. Von allen Kultursystemen Vorderasiens ist nur das jüdische uns erhalten geblieben, von allen Schöpfungen Vorderasiens ist keine weltgeschichtlich so bedeutsam geworden, wie die Lehre des Judentums. Vermittler zu sein zwischen Vorderasien und Europa, das bildet daher den tiefsten Sinn der weltkulturellen Bedeutung des Judentums. Als die vorderasiatische Kultur am Chaos ihrer Zügellosigkeit endgültig zugrunde ging und sich der Schwerpunkt der Kultur und der Weltgeschichte nach Europa verschob, da verließ das Judenvolk seine Heimat um in jahrhundertelanger qualvoller Wanderung seine weltkulturelle Mission zu erfüllen, Vermittler seiner Ideen, der höchsten Ergebnisse der vorderasiatischen Kultur zu sein.

Das Ghettojudentum bedeutet, was die Hervorbringung neuer Kulturwerte betrifft, einen starken Niedergang gegenüber der ersten Epoche. Es mußte eben alle nationalen Schaffensenergien auf das eine Ziel konzentrieren, sich losgelöst von seinem Lande, seinem Staate, seinem Kulturmilieu ein geistiges Vaterland in seinem Gesetze schaffen. Dennoch hat es eine weltkulturelle Bedeutung gehabt, indem es die Ideen, die das alte Judentum geschaffen, unter den Völkern des Okzidents verbreitet und vermittelt hat. Zunächst rein passiv durch seine Existenz. Es war das Objekt, an dessen Behandlung die Ideen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe sich praktisch verwirklichen konnten. Die Lage der Juden in irgendeinem Lande kann man als Barometer der dort herrschenden sittlichen Kultur betrachten. Sodann aktiv: Trotz aller gewollten und erzwungenen Absperrung haben sie an der umgebenden Kultur teilgenommen und haben einerseits durch ihre wissenschaftliche

Tätigkeit die Verbindung der neuzeitlichen Kultur mit der griechisch-römischen Antike gefördert, wie durch ihre Wanderungen die Nationalkulturen von einem Lande nach dem anderen vermittelt und so zur Herausbildung der Idee von einer Menschheit, die alle Nationen umfasse, beigetragen. So wurden sie der Träger und Wegbahner des modernen Geistes. Das Mittelalter kannte das Einzelindividuum überhaupt nicht. In den religiösen und sozialen Bindungen durch Kirche, Zunft, Stand und Geschlecht verschwand der einzelne völlig. Die Juden, denen jeder Zutritt zu den sozialen Körperschaften des Mittelalters verwehrt war, mußten die natürlichen Feinde dieser Bindungen und Vertreter der Idee der Einzelgeltung des Menschen sein. Diese Propagierung des individualistischen Prinzips war aber nichts anderes als die Ausübung der Mission, Verbreiter der Ideen des alten Judentums zu sein. Denn das individualistische Prinzip, ethisch gefaßt, ist eine Folge des Menschheitsgedankens.

Das moderne Judentum kann überhaupt nicht als einheitlicher Organismus angesprochen werden. Das Volk wird atomisiert. Das innere Solidaritätsgefühl erschlafft. Die einzelnen Juden schaffen nicht so sehr als Juden, sondern als Einzelindividuen oder als Angehörige der anderen Völker. Trotzdem wird man ein gemeinsames Merkmal wahrnehmen können, sie gehören überall der Opposition an, sie befinden sich überall im Lager der Reformer, der Revolutionäre. Nicht als ob die Juden von Natur aus radikal veranlagt wären. Es gibt wenig Völker, die in ihrem Wesen konservativer sind. Aber ihre oppositionelle Stellungnahme war dadurch bedingt, daß sie als Gegner der alten Gesellschaftsordnung in die europäische Kultur eintraten. Dazu kam die wurzellose seelische Situation, in die sie die Emanzipation hineinbrachte. Der moderne Jude besaß keinerlei Tradition. So stürzte er sich auf jede neue Richtung, die auftrat. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Anteilnahme der Juden an der modernen Kultur schädlich gewirkt habe. Im Gegenteil die negativ-kritische Tendenz der jüdischen Kulturarbeit macht den tiefsten Sinn ihrer weltkulturellen Bedeutung

aus. Denn der Charakter und die Mission des neunzehnten Jahrhunderts bestand eben im Negativen. Die alte Gesellschaftsordnung war morsch geworden. Eine neue Organisierung der Gesellschaft mußte an ihre Stelle treten. Dazu mußte das alte System niedergerissen werden und diese Arbeit des Niederreißens zu vollbringen war die historische Aufgabe des 19. Jahrhunderts. Alle großen Bewegungen dieses Jahrhunderts: die demokratische Strömung, die kapitalistische Gesellschaftsordnung, der ökonomische Liberalismus, die sozialistischen Richtungen, der Materialismus, der Darwinismus, sie alle standen im Dienste dieser Aufgabe. In diese historische Mission des 19. Jahrhunderts paßt sich das Judentum harmonisch ein. Die osteuropäische Judenheit lebt freilich noch wie im Mittelalter. Soweit sie sich aber aus eigener Kraft emanzipiert hat, ist sie Führerin aller liberalen und revolutionären Richtungen.

Das war nach dem Verfasser die weltkulturelle Bedeutung des Judentums. Welches ist seine weltkulturelle Aufgabe? Sie ist gegeben in der Mitarbeit an der Weltkultur der Zukunft. Diese aber wird nichts anderes sein als die Verschmelzung des mittelalterlichen Ideals der Gebundenheit des einzelnen mit dem des 19. Jahrhunderts dem Ideal der schrankenlosen Freiheit des Individuums zu der höheren Einheit des sozialen Ideals. Was die Feinde Deutschlands Militarismus nennen, das wird unter Führung Deutschlands seinen Siegeszug antreten, der soziale Geist, der die Einzelpersönlichkeit achtet, ihr aber durch ihre Unterordnung unter die Gesamtheit ihre höchste Würde verleiht.

Die erfolgreiche Mitarbeit des Judentums an dieser Weltkultur, die eben deutsche Kultur sein wird, ist zu erhoffen, weil zwischen Deutschtum und Judentum inbetreff der großen innersten Wesenstendenzen Verwandschaft besteht. Beiden ist das Dasein vor Allem eine Aufgabe, ein Beruf, eine Mission, ein Sollen. Auch die Gestaltung des nationalen Gedankens, die Auffassung des nationalen Daseins ist bei beiden die gleiche. Der Gedanke der Auserwähltheit zu einer Mission beherrscht das gesamte jüdische Denken von der Bibel bis zum heutigen

Tage. Und ebenso das deutsche von Fichte bis zu den Bekenntnissen der heutigen Zeit. Der Gedanke ist hier nicht machtpolitisch und wirtschaftlich wie bei England gefaßt, nicht wie bei den Franzosen, die als grande nation auf die anderen Völker verachtungsvoll herabsehen, sondern ethisch orientiert und mit der Menschheitsidee verbunden. Und endlich das Problem des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft ist im Deutschtum und Judentum gleich gelöst. In den ethischen und sozialen Lehren des Judentums ruht der Schwerpunkt durchaus auf der Gesamtheit. Alle Gebote und Verbote der Thora, alle Versprechungen und Mahnungen wenden sich an die Gesamtnation. Dabei bleibt aber, wie das jedem Kenner jüdischer Geschichte und jüdischen Wesens vertraut ist, der stark individualistische Zug des jüdischen Charakters bestehen. Der Staat wird beschränkt durch die sittliche Idee, die allein seine Überordnung über den einzelnen rechtfertigt. Versündigt sich der König gegen diese Idee, so tritt ihr Vertreter, der Prophet auf, der ihn zurechtweist, ja seines Amtes entsetzt. Dieselbe Gedankenrichtung kennzeichnet auch die deutsche Ethik und die deutsche Staatstheorie. Die Auffassung der Gesellschaft als des im Verhältnis zum Individuum höheren Begriffs ist ein Grundpfeiler des deutschen Denkens. Und im praktischen Leben, in der realen Gestaltung des nationalen Daseins tritt das ebenso deutlich hervor. Unter dem, was die Feinde Militarismus nennen, ist jene völlige sittliche Unterordnung jedes einzelnen unter die Gebote der Gesamtheit zu verstehen, jene unerhörte Kunst der Organisation und Disziplinierung der Nation, die das Geheimnis der Stärke und der Erfolge der Deutschen sind.

Die ursprünglichste Parallelität, die das Deutschtum und Judentum verknüpft, liegt in einer in gewisser Hinsicht gleichgerichteten Wesensveranlagung beider Völker. Sie sind die trotzigsten, steifnackigsten, zähesten, widerspruchsvollsten Völker der Geschichte. An seiner inneren Uneinigkeit ist der altjüdische Staat zu Grunde gegangen. Kein Volk ist heute noch innerlich so gespalten und zerrissen, wie das jüdische. Und

Deutschland? War es nicht durch Jahrhunderte, fähig einer der machtvollsten Staaten der Welt zu sein, der schwächste und verachtetste infolge seiner Zerrissenheit? Und heute noch: Wo gibt es so viele Eigenbrödler, Schrullenjäger und Trotzköpfe, wie in Deutschland? Darum auch in dem Werdegang beider Völker, in ihrer geschichtlichen Entwicklungslinie gewisse ähnliche Kurven. Bei beiden der rasche Sturz nach einer Epoche höchsten Glanzes, bei beiden jahrhundertlange Not und Zersplitterung, Unterdrückung durch die anderen Völker, bei beiden dann das plötzliche Erwachen zur politisch-nationalen Selbstbestimmung, bei beiden die sonst nicht gesehene Erscheinung einer zweiten Blütenperiode der Nation, die bei den Deutschen bereits aller Welt offenbar, bei den Juden aber von den Besten der Nation erhofft wird.

War die Antwort des Verfassers nach der weltkulturellen Aufgabe des Judentums allgemein die der intensivsten positiven Mitarbeit an der künftigen Weltkultur, so erblickt er sie jetzt noch deutlicher in einer innigen, starken Kultur- und Geistesgemeinschaft von Deutschtum und Judentum. Es soll damit nicht eine praktische Forderung oder ein irgendwie politisch-aktuelles Programm ausgesprochen sein. Die Realisierung wird langer Zeiträume bedürfen und vielleicht ohne jede bewußte Mitwirkung der beiden Völker vorgehen. In welcher Form sie sich gestalten wird, ist nicht zu sagen. Das Judentum wird aber wohl vor allem die Aufgabe zu erfüllen haben, innerhalb der künftigen Weltkultur ein Gegengewicht gegen die ihr drohende Gefahr der Übersteigerung des Machtprinzips zu bilden. Die beherrschende Eigenart der kommenden Weltkultur wird sozialen Charakter haben, ihre Ausdrucksform wird die Organisation sein, Organisation aber ist Macht. Mit der steigenden Ausdehnung des Organisationsgedankens wird das Machtprinzip in immer steigendem Grade das Leben und Denken der Völker durchdringen. Der jüdische Geist und das jüdische Ethos sind aber die radikalsten Gegenpole aller Gewalt. Die Stärke des jüdischen Volkes beruht seit jeher im Geistigen. So wird das Judentum auch in Zukunft die stärkste

Gegenkraft gegen die Entartung des Machtprinzips zur Gewaltherrschaft bilden und ein Wahrer der sittlichen Grundlage der künftigen Weltkultur sein.

Damit aber diese Zukunftsbilder Wirklichkeit werden können, müssen dem Judenvolke die Lebensbedingungen geboten werden, originale neue Kulturwerke zu schaffen: der eigene Boden, die nationale Selbständigkeit, das eigene Kulturmilieu. Der vorderasiatische Gedanke tritt jetzt wieder in den Vordergrund. Das politische Schlagwort Berlin — Bagdad bringt eine der Leitideen der gesammten deutschen Weltpolitik und auch eine dieses Krieges zum Ausdruck, das uralte Heimatland der Kultur wieder zu beleben und in den Kreis der Menschheitkultur zu ziehen. Es entspricht der inneren Harmonie alles historischen Geschehens, daß das jüdische Volk, das seit zwei Jahrtausenden der große Vermittler vom Orient nach dem Okzident ist, der eifrigste Mitarbeiter an diesem Werke der Neubildung wird und jetzt in entgegengesetzter Richtung diese Rolle übernimmt. Mit der Verwirklichung des zionistischen Gedankens würde beides in einem erfüllt, es würde wieder ein Volk gleich allen anderen werden, frei in ungehinderter nationalkultureller Entwicklungsmöglichkeit, und es wäre damit die Voraussetzung zur Mitarbeit des Judentums an der heutigen sozialen Weltkultur geschaffen und zugleich die Grundlage zu seiner Anteilnahme am Werke der Wiederbelebung Vorderasiens errichtet. Deutschland soll nun dem jüdischen Volke mit dazu verhelfen, sich in seinem Vaterlande die Grundlage einer neuen jüdischen Kultur zu schaffen. Die Vorboten solcher Zusammenarbeit offenbaren sich bereits heute. Kein europäisches Volk ist im letzten Jahrhundert von Juden und vom jüdischen Geiste stärker beeinflußt worden als das deutsche, und keine Kultur hat auf das moderne Judentum so stark und entscheidend eingewirkt wie die deutsche. Das Assimilationsjudentum, das kosmopolitisch gesinnt war und ist, wurzelt in seinem Ideengehalt in der westlichen Aufklärungsphilosophie, in den liberalen Denkern Englands und der Enzyklopädiephilosophie Frankreichs. Das

junge nationale Judentum dagegen ist gedanklich fundiert auf der Basis der deutschen Philosophie: Fichte, Hegel und Lagarde. Natürlich ist die deutsche Hilfe zur Gründung des jüdischen Nationalstaats nur gedacht als das Programm eines langen und allmählichen Prozesses, nicht als das einer sofortigen Verwirklichung. Mit der Förderung dieses Prozesses würde aber Deutschland, abgesehen von allen praktischen politischen Vorteilen, die sich daraus für seine Interessen im Orient ergeben würden, auch eine sittliche und geschichtliche Großtat ersten Ranges vollbringen.

II.

Wir haben dem Verfasser fast ausschließlich selbst das Wort gegeben und uns bemüht, möglichst die Sätze herauszuheben, die er selbst unterstreicht. Wir können wohl sagen, daß wir, soweit das nur irgendwie in einem Auszuge aus einer Schrift, die selbst das Thema nur in gedrängter Kürze behandelt, möglich ist, ein richtiges Bild von dem Inhalt entworfen haben.

Über die ganz ausgezeichnete Form der Darstellung, die in unserm Auszuge nicht zur Geltung kommen kann, ist kein Wort zu verlieren. Ebenso über die prägnante und doch klare Fassung der Gedanken. Wir wollen hier nicht so sehr eine Rezension des Buches geben als zu den Grundgedanken Stellung nehmen.

Man wird dem ganzen ersten Teil, der die weltkulturelle Bedeutung des Judentums schildert, im Wesentlichen zustimmen können, wenn man auch im Einzelnen sehr oft wird Vorbehalte machen müssen.

Unsere religiöse Weltanschauung läßt uns zunächst von vorn herein eine Auffassung als unannehmbar erscheinen, nach der die Denkweise des jüdischen Geistes zur Folge hatte, daß er zur Idee des einen Gottes und damit auch zur Idee der einen Menschheit gelangte. Für uns ist die Idee des einen Gottes nicht das Resultat einer Evolution des jüdischen Volksgeistes, sondern an den Anfang der jüdischen Geschichte gestellt durch

die göttliche Offenbarung. Bedauerlich ist nur, daß die entgegengesetzte Anschauung sich immer als gesichertes Resultat der Wissenschaft gibt und gewissermaßen als Axiom sich einführt. Man kennt die Konstruktion, daß das Judentum von der Idee des einen Gottes zur Idee der einen Menschheit gelangte, aus Hermann Cohens Schriften. Sie gründet sich selbst wieder auf den Resultaten jener religionsgeschichtlichen Konstruktionen, die sich aus der Graff-Wellhausenschen Bibelkritik ergeben. Nachdem diese in ihrer Schwäche erkannt ist und die ganze schöne Pragmatik von der Entwicklung des Gottesbegriffes durch die Propheten vom Henotheismus zum Monotheismus, vom Gott der Gerechtigkeit zum Gott der Liebe, vom Nationalgott zum universalistischen Gottesbegriff einen Stoß bekommen hat, soll nun unter der Herrschaft des Panbabylonismus in der bibelkritischen Wissenschaft das Judentum, infolge einer „der tiefsten Anlagen und Wesenseigentümlichkeiten des jüdischen Geistes, seiner abstrakten und synthetischen Denkweise“ den Monotheismus geschaffen haben. Wir wollen es dahin gestellt sein lassen, inwiefern diese Anlage allen vorderasiatischen Kulturvölkern eigen war. Auch da ist noch ein sehr großes Fragezeichen zu machen. Aber wie aus den Quellen, die uns für die Geschichte der Religion des alten Judentums zur Verfügung stehen, eine abstrakte und synthetische Denkweise des jüdischen Geistes zu erschließen ist, das bleibt jedem, der die Bibel kennt, ein Rätsel. Es ist das nur ein fernerer Beweis dafür, zu welchen entlegenen Auswegen man greift, um das, was eben irrationell ist, die Tatsache der göttlichen Offenbarung, rational zu erklären.

Diese Auffassung von der Art, in welcher Form das jüdische Volk seine weltkulturelle Aufgabe im Anfang seiner Geschichte erhalten hat, ist, wie wir später sehen werden, von entscheidender Bedeutung für die Frage, ob es auch in Zukunft seine Aufgabe wird lösen können. Deshalb sind wir darauf eingegangen. Die Tatsache selbst, daß das alte Judentum der Menschheit die Idee des einen Gottes vermittelt hat, wird ja dadurch nicht berührt. Sehr hübsch ist der Hinweis des Vfs.

darauf, wie durch den nationalen Ton in den Reden des Propheten die Gefahr vermieden wurde, daß die Idee der einen Menschheit zu einem wesenlosen Kosmopolitismus verblaßte. Wenn er bei dieser Gelegenheit aber anführt, daß der Auserwähltheitsgedanke nur eine äußere Form war, weil das Judentum, „wie alle antiken Kulturen alles mit einem religiösen Gewand umgab“, so kann dagegen nicht entschieden genug Verwahrung eingelegt werden. Der religiöse Gedanke ist alles, und die Daseinsberechtigung des Volkes schwindet für den Propheten mit dem Augenblick, wo dieser religiöse Gedanke nicht anerkannt wird. Für die Propheten hat es keinen Sinn, daß Juden sind, wenn sie nicht die ihnen gestellte religiöse Aufgabe erfüllen. Es gibt kein Volk, daß je in diesem Sinne seine Existenzberechtigung negiert hätte. Auch der „jüdische Volksgeist“ hätte es nie aus sich heraus vermocht, denn das wäre vom Nationalgefühl aus widersinnig, wenn ihnen die Propheten nicht eben diese göttliche Botschaft gebracht.

Der zweite Gedanke, daß die Grundlage der modernen Kultur nicht nur ebenso sehr sondern noch mehr als das antike Griechentum das alte Judentum ist, kann nicht oft und stark genug ausgesprochen werden. Der Vf. hat es vermieden, hierbei in den Fehler von Hermann Cohen zu verfallen und den Protestantismus und nun gar den liberalen Protestantismus als das eigentliche Bindeglied zwischen dem alten Judentum und der modernen Kultur hinzustellen. Mit Recht verweist er darauf, daß England und Frankreich die Ideen des Zeitalters der Humanität verbreitet haben. Er hätte noch hinzufügen können, daß recht eigentlich in der Polemik gegen die Bibel (man denke an Collins, Toland und Tindal) aber eben dadurch beeinflußt vor der Bibel der Deismus, das Freimaurertum, die französische Aufklärungsphilosophie und all die anderen Bewegungen, welche die moderne Kultur geschaffen haben, entstanden sind.

Weniger glücklich erscheint uns die Erklärung, daß „der tiefste Sinn der weltkulturellen Bedeutung des Judentums darin zu suchen ist, daß es nur ein Glied und eine Ausdrucksform des

vorderasiatischen Kultursystems ist und darum berufen war, Vermittler zu sein zwischen Vorderasien und Europa". Diese Tatsache ist sehr nützlich, um dem pragmatischen Aufbau des Vfs. eine besondere schöne Architektonik zu verleihen. Die Gegenüberstellung: Die tiefste Bedeutung in der Vergangenheit war es für das Judentum, den Vermittler zwischen Vorderasien und Europa zu spielen, seine höchste Aufgabe für die Zukunft ist, diese Vermittlerrolle in umgekehrter Ordnung jetzt zu übernehmen, — diese Gegenüberstellung ist sehr bestechend. Warum aber Israel, daß „ein Licht sein sollte allen Völkern und das dies Licht auch nicht nur Europa, sondern dem größten Teil der Welt gebracht, das dies Licht nach unserer Auffassung am Sinai erhielt, nach des Vfs. Ansicht an seinem eigenen Geist entzündet hat, dem tiefsten Sinn seiner weltkulturellen Bedeutung in dieser Beschränkung sehen soll, ist uns nicht einleuchtend.

Treffend ist, was der Vf. über die weltkulturelle Bedeutung des Ghettojudentums und den Charakter des modernen Judentums sagt. Sehr bedenklich jedoch, wie er die weltkulturelle Bedeutung des letzteren schildert. Es ist doch recht zweifelhaft, ob man dem Kontingent, das die Juden als Vorkämpfer der reformatorischen und revolutionären Bewegungen in der modernen Zeit gestellt haben, irgendwie weltkulturelle Bedeutung zuschreiben kann. Man streiche aus diesen Bewegungen alles, was die Juden für sie geleistet haben und man wird dennoch nicht sagen können, daß sie nicht ebenso gut ihre Richtung eingehalten hätten. In einer Schrift, die ganz besonders für die nichtjüdische Welt bestimmt ist, die modernen Juden als Radikale, Revolutionäre und Nihilisten zu charakterisieren, das wollte wohl bedacht sein. Was hilft es, daß der Vf. uns darüber belehrt, die Juden hätten mit dieser Arbeit des Niederreißens nur die Aufgabe des neunzehnten Jahrhunderts erfüllt — auch das ist übrigens in dieser Allgemeinheit eine sehr gewagte Behauptung — daß er uns versichert, die modernen Nationaljuden das wären ganz andere Leute, die hätten sich an Fichte, Hegel und Lagarde gebildet, (der oft

niedrige Ton des Radauantisemitismus bei Lagarde scheint nicht zu stören) — Kreuzzeitung, Deutsche Tageszeitung, Germania und Konsorten werden sich die herabsetzenden Äußerungen nicht entgehen lassen und die behaupteten konservativen Neigungen der Nationaljuden wohlweislich verschweigen.

Doch wie gesagt, die Schilderung der weltkulturellen Bedeutung des Judentums kann man sich im Großen und Ganzen wohl gefallen lassen. Der Vf. wertet die Vergangenheit, und die Vergangenheit gehört der Geschichte an, da können zu große Irrtümer nicht unterlaufen. Doch die pragmatischen Betrachtungen über die Zukunft, die er der weltkulturellen Aufgabe des Judentums zu Grunde legt, sind fast durchwegs anfechtbar. Deutsche Professorenweisheit hat uns die Weltkultur der Zukunft oft genug in den Farben geschildert, wie es durch den Vf. geschieht. Es will uns recht gewagt erscheinen, bei dem jetzigen Stande der Dinge, in dem Europa sich immer mehr zerfleischt und Amerika und Japan in viel höherem Maße zu Weltmächten heranreifen, als wir es je ahnen konnten, mit so entschiedener Sicherheit die These auszusprechen, die Weltkultur werde ausschließlich von Deutschland ihren Charakter erhalten. Auch mit der Behauptung: deutsch sein, das bedeute eine Sache um ihrer selbst willen tun, während die anderen Völker nur des lieben Geschäfts willen oder zu ihrem Vergnügen arbeiten, sollte man uns endlich fern bleiben, sie wird dadurch nicht wahrer, daß sie unzählige Male verkündet worden ist. Die Menschen erkennt man nach einem talmudischen Ausspruch nach ihrem Verhalten in Geldangelegenheiten und da hat überall — Stadt und Land haben sich da gegenseitig nichts vorzuwerfen — nicht nur die Gemütlichkeit aufgehört, auch von dem kategorischen Imperativ Kants, der doch allen Deutschen im Blut stecken soll, hat man verzweifelt wenig gemerkt.

Die erfolgreiche Mitarbeit des Judentums an der von deutschem Geist bestimmten Weltkultur soll nach dem Vf. deshalb zu erhoffen sein, weil zwischen Deutschtum und Judentum inbetreff der innersten Wesenstendenzen Verwandtschaft

besteht. Der Vf. meint, es wäre bisher nicht das Richtige über diese Verwandtschaft gesagt worden. Ist das, was er uns bietet, das Richtige? Es ist geistvoll und schön gesagt. Aber sollte es so schwer werden, wenn man von Verschiedenheiten absehen will, mit dem gleichen Schein von Berechtigung eine Wesensverwandtschaft zwischen anderen Völkern und dem Judentum festzustellen? Sollte es einem englischen Juden wirklich nicht möglich sein, noch innigere Beziehungen zwischen der Art der beiden fast ausschließlich auf den Handel eingestellten Nationen aufzudecken? Oder einem russischen in der weichen, hingebungsvollen, die Religion in den Mittelpunkt stellenden Tendenz des Russen und Juden eine Wesensverwandtschaft zu sehen? Wir können hier wirklich nicht auf Einzelheiten eingehen. Wir wollen es auch nicht, um nicht den Eindruck der oft geradezu poetischen Schilderung zu zerstören. Deshalb bleibt es aber doch nur ein schöner Schein. Deutsche und Juden sind ganz hervorragende Erscheinungen im Völkerleben. Aber keine Dialektik kann den Gegensatz hinwegdisputieren. Die Deutschen, durch Anlage Vererbung, geographische Lage, Geschichte usw. ein Volk von ausgesprochen kriegerischen Eigenschaften; mit allen Vorzügen und Fehlern dieses Typus, die Juden, durch ihre Bestimmung und ihre Schicksale ein Volk des Friedens, mit allen Tugenden und Schwächen dieser Wesensart. Sie können einander ergänzen (und der Vf. selber hat das ja ausgesprochen), indem das Judentum der Entartung des Machtprinzips zur Gewaltherrschaft, die bei einem entscheidenden Siege eines kriegerischen Volkes droht, durch seine sittlichen Ideale entgegenzuwirken sucht.

Aber selbst wenn all das, was der Vf. über die Wesensverwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum ausführt, den Tatsachen entspräche, die ganze Art der Abgrenzung der weltkulturellen Aufgabe des Judentums ist vom religiösen Standpunkt falsch. Sie ist einerseits zu eng und andererseits zu weit. Der Vf. denkt doch nicht an irgendwelche Vermittlertätigkeit materieller Art, sondern an die weltkulturelle Aufgabe, und diese sieht er in den rein geistigen Werten, die

das Judentum der Welt bringen soll. Das Judentum nun aber als dienendes Glied in den Block der Mittelmeermächte einzuordnen und seine Bestimmung nur darin zu sehen, Vorderasien die Ideen Europas zu vermitteln, das soll die Bestimmung des Judentums sein? Aber jene Abgrenzung ist auch zu weit. Gott hat uns in die Welt gesetzt, das ist unsere religiöse Auffassung, damit wir Juden sind, Juden in dem Sinne, wie es die Offenbarung am Sinai von uns fordert. Dieser Aufgabe haben wir zuerst gerecht zu werden. Sie ist noch lange nicht erfüllt, und darum sollten wir uns recht wenig den Kopf darüber zerbrechen, was wir anderen Völkern an geistigen Werten zu vermitteln haben. Diese Vermittlung ist eine Folge unseres Seins und unserer Betätigung, denn die Judenheit ist mit der Gesamtmenschheit in unendlich mannigfachen Beziehungen verflochten. Und diese Folge ist sicher auch eine gottgewollte. Aber es ist nicht unrere Aufgabe, diese Vermittlung anzustreben, bevor wir nicht uns selbst zum Gottesvolke erzogen haben.

Der Vf. wird mit Recht einwenden, daß wir sein Buch das von rein nationaljüdischem Standpunkt geschrieben ist, unmöglich von der Warte einer religiösen Weltanschauung beurteilen können. Hätte er von den Dingen gesprochen, die zur Zeit der Vorherrschaft des politischen Zionismus vorgebracht wurden, von der gewaltigen handelspolitischen Bedeutung etwa eines jüdischen Staates an der Grenze von drei Weltteilen u. ä., dann wäre dieser Einwand berechtigt. Aber er behandelt ja ausschließlich die weltkulturelle Aufgabe und sieht diese vorwiegend in den spezifischen geistigen und für das Judentum charakteristischen religiös-ethischen Werten. Und da ist eben zu fragen, was gegen den Kulturzionismus in allen seinen Formen immer einzuwenden ist: welche Gewähr bietet das Nationaljudentum, das alles, was die internationale Kultur geschaffen, in sich wahllos aufnimmt und religiös völlig wurzellos geworden ist, dafür, daß es irgendwie ein geeigneter Vorkämpfer der großen Ideenwelt des Judentums sein wird? Wir werden immer darauf vertröstet

daß wir, wenn wir erst im eigenen Lande sind, unsere eigene Sprache sprechen usw. eine neue Blüteperiode genial-religiöser Schaffenskraft erleben werden. Nach den Proben, welche wir von den Vorläufern jener genialen Schöpfer erhalten, kann man es uns wahrlich nicht verargen, wenn wir das, was unser Leben war und ist, nicht preisgeben wollen, um jener trügerischen Hoffnung willen.

Aber dieser prinzipielle Gegensatz hindert uns natürlich nicht, dem Vf. in dem Wunsche beizustimmen, Deutschland möge seinen ganzen Einfluß geltend machen und alles Mögliche selbst dazu beitragen, die jüdische Ansiedelung in Palästina und den Ländern der Umgebung zu fördern. Diesem Wunsche an sichtbarer Stelle Ausdruck zu geben, ist ja das Buch vor allem geschrieben. Daß dieser Wunsch in Erfüllung gehe ist auch unsere Hoffnung. Und der Vf. darf für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, daß er durch die Großzügigkeit seiner Ausführungen und die hinreißende Sprache, aus der eine unerschütterliche Überzeugung spricht, wohl manchen für die Förderung dieses zunächstliegenden praktischen Zieles, das uns ja allen am Herzen liegt, gewonnen hat. Wir scheiden von ihm mit dem Danke für die Anregungen, die er uns gegeben, und den ästhetischen Genuß, den er uns bereitet.

J. W.



Der Jude.

Eine Monatsschrift.

(Herausgeber Dr. Martin Buber, Heppenheim.)

Seit April dieses Jahres erscheint im Verlag von R. Löwit ein neues jüdisches Organ, — 70 Seiten monatlich von stattlichem Format — jetzt mitten im Waffenlärm des Weltenbrands. Es gibt wohl Stunden, die den Menschen reifen, dem unsteten, willenlosen Sinn Ziel, Kraft und Klarheit schaffen, wo eben Chaos noch und müde Dämmerung. Gibt es solche Stunden auch im Völkerleben, ist dieser Krieg ein solcher Schicksalsruf an unser Volk? Hat er uns schon neue Klarheit gegeben, unsern Blick auf andere Dimensionen eingestellt? — Solche oder ähnliche

Gedanken waren es, die die Herausgeber der neuen Zeitschrift leiteten. Aber noch manches kam hinzu. Kaum je stand das Judentum an einer Schicksalswende wie jetzt. Das jüdische Volk tritt vor die Schranken der Geschichte in den Blickpunkt der politischen Gedankenwelt. Deutschland hat es kennen gelernt — nicht den gebrochenen Juden westeuropäischer Kultur — das jüdische Volk, und es muß mit ihm rechnen.

Der Orientierung, Aufklärung soll diese neue Zeitschrift dienen, ein „unabhängiges Organ für Erkenntnis und Förderung des lebendigen Judentums".

Der Gedanke wäre wohl zu begrüßen, und anerkennen wollen wir auch gerne, was er an Gutem und Neuem bringt. Denn bevor wir uns mit der Tendenz dieser Blätter auseinandersetzen, — es braucht kaum gesagt zu werden, radikaler Nationalismus führt das Wort — sei es zugestanden, man merkt nichts von parteipolitischer Einseitigkeit. Ruhige, sachliche Darlegung, ernstes Ringen mit dem Problem, das ist der Geist, der aus dem Ganzen spricht. — Auch Nichtjuden und Gegner erhalten das Wort. Kräftige, markige Worte gibt Alfons Paquet „zum jetzigen Problem", einen sehr beachtenswerten Artikel schreibt Hermann Cohen über den polnischen Juden. —

Überhaupt steht der polnische Jude im Mittelpunkte des Interesses, und dankenswert erscheint uns da, was an sachlichem geboten wird über Fragen des ostjüdischen Wirtschafts- und Geisteslebens. Ich nenne u. a. die Aufsätze von Leszczynski und R. Salman. Klar und anregend schreibt Moses Calvary über „Jiddisch" und auch die „jüdischen Volkslieder", übersetzt von Arno Nadel nehmen sich ganz gut aus. — Weit wichtiger ist alles, was sich mit der geistigen Entwickelung und Zukunft der Ostjuden beschäftigt. Oft gibt hier gerade der Abstand der Autoren ihrem Urteil Bedeutung. Max Brod, der uns vor Kurzem den prächtigen Roman „Tycho Brahes Weg zu Gott" gegeben hat, — der ja auch in dieser Zeitschrift seine Würdigung fand [1]) — teilt persönliche Erfahrungen mit, die er an der von Prof. Engels gegründeten und geleiteten Notschule für jüdische Flüchtlinge in Prag gemacht. Wie warm weiß er da über die seelische und sittliche Kraft der galizischen Jugend zu berichten: „ . . . bezaubernde Naivität und Frische geht von den Mädchen aus. Und dennoch sind sie durchaus geistig . . . alle aber bis ins Innerste rechte Jüdinnen, in jüdischem Milieu, in alter Sitte und Sittlichkeit erzogen, durchpulst von jüdischem Wissen und von der alten ungebrochenen durch die Religion eingepflanzten Sehnsucht nach Vergeistigung — — —

Und aus einem Briefe an eine Schülerin in Galizien: „— — Neulich fiel mir ein: Der Vorzug der galizischen Mädchen besteht viel-

[1]) Jeschurun III S. 210—217.

leicht — in ihren Eltern. — die junge Ostjüdin hat doch immer einen Vater, eine ältere Generation vor sich, welche sich mit den höchsten Dingen des Geistes, mit Gott und dem Sinn des Daseins beschäftigt. — — — Ein galizisches Mädchen sieht die Einheit eines frommen Mannes vor sich, eine unablässige Bemühung und Hochgespanntheit, gleichsam eine ewige Festlichkeit des Geistes, der nur ungern und für kurze Zeit in den Alltag hinabsteigt. — — — Was aber erlebt die junge Westjüdin im Elternhaus? Der Vater kennt ausdrücklich und in des Wortes furchtbarster Bedeutung keine andere Wichtigkeit als das Geschäft. — Es fällt ihm nicht im Traume ein als erwachsener Mann „zu lernen" wie die im Osten die Beschäftigung mit den religiösen Dingen so schön und echtjüdisch nennen. — — —" Solche Worte gewinnen an Bedeutung, wenn Max Brod sie spricht.

Von tiefem Ernst ist der Aufsatz von Julius Berger „Deutsche Juden und polnische Juden" getragen, eine bittere Anklage gegen uns, unser Sündenregister gegen den polnischen Juden. Auch Hermann Cohen wird immer man hören. Wie er den polnischen Juden sieht, was er erhofft, von der Verschmelzung der Religiösität, zu der seine seelische Einsamkeit den deutschen Juden gebracht, mit der Dulderkraft, der ursprünglichen Sittlichkeit nnd geistigen Spannkraft der ostjüdischen Massen, das wird mannigfache Anregung bieten.

Wir haben gelobt, was zu loben war. Nicht alles ist gleich kraftvoll und gediegen. Viel Ueberflüssiges geht nebenher, manches Alltägliche und Breitgesponnene. Auch wird etwas Kult mit dem Worte getrieben, man sieht im Ganzen mehr den Willen als den Weg. Hier aber sind wir schon an den Grenzen einer prinzipiellen Kritik. Wir haben bisher noch nicht Stellung genommen zu den Aufsätzen, die den Geist der Zeitschrift tragen und verkünden sollen.

Martin Buber gibt die „Losung". Der Name — bedeutet vielleicht kein festumrissenes Programm, — kennzeichnet aber sicher Stimmung und Richtung der Blätter. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir die Unterscheidung Oskar Epstein, (Grundsätzliches zur zionistischen Gegenwartsarbeit) von formalem und wesenhaftem Nationalismus als die knappe und klare begriffliche Fassung dessen ansprechen, was den Willen dieses Kreises bewegt. Sie wollen Menschen werben, Menschen schaffen nicht nur das Judentum, den Juden aus seiner eigenen Zersplitterung erlösen. Ihm, der die Religion der Väter, das uralte Band der Gemeinschaft verloren hat, neue Kraft und neuen Halt und neue Ideale geben. Da kommt man mit hebräischem Kommando und Comment, mit klingenden Reden und großspurigen Zahlen nicht weit. Weiß doch jeder, wie wenig im allgemeinen den Zionisten der Großstadt vom Assimilanten scheidet. Das Zwei-Kindersystem, die gleiche erschreckende Schlaffheit in religiösen und sittlichen Fragen wird man

hüben und drüben finden. Und das Allheilmittel für die seelische Gebrochenheit des modernen Juden, das der wesenhafte Nationalismus geben kann? Arbeit, jüdische, nationale Arbeit! Wirken in und für die Gemeinschaft!

Wir wollen den Wert einer solchen Parole für den Einzelnen, der allen Halt verloren hat, durchaus nicht schmälern. Aber hier ist es ja mehr, muß mehr sein als ein Notbehelf, ein vollwertiger Ersatz für alle religiöse Gemeinschaft und Verbundenheit, ein letztes geistiges Ziel für unser ganzes Volk. Und hier ruht die Gefahr. Man sieht auf halbem Weg ein Ziel und bleibt dort stehen, man wagt nicht den letzten entscheidenden Schritt: das Entweder—Oder des Glaubens, den Weg zum alten angestammten Judentum. In solcher Zeit der Krisis aber ist es Pflicht, alle Kräfte um das letzte Ziel zu sammeln, denn das Schicksal unseres Volkes ruht auf seinem Bekenntnis zur alten Religion, zum Thorajudentum.

Der erste Ruf zur Selbstbesinnung kann in Westeuropa nicht gleich den vollen Umschwung bringen. Aber dass Männer von solch sittlichem Ernst und klarem Blick sich zur Führung eines Volkes berufen glauben, dessen Glaubens- und Lebenswelt, dessen tausendjähriger Überlieferung sie selbst fremd gegenüberstehen, dazu fehlt uns der psychologische Schlüssel. Nur ein Beispiel sei gebracht: Man schreibt an mehreren Stellen den vierbuchstabigen Gottesnamen, den Jahrtausende hindurch kein Jude, der zur Gemeinschaft zählen wollte, über die Lippen brachte. Keiner fühlt oder weiß, daß man das Empfinden des Volkes verletzt, sein Heiligstes entweiht. An dem sittlichen Ernst und dem ehrlichen Streben der Männer, die das Wort hier führen, soll nicht im entferntesten gezweifelt werden. — Die warme kraftvolle Sprache, das Pathos, dessen Überschwang ja manchmal die innere logische Unzulänglichkeit verdeckt, besticht die Jugend nur zu leicht und täuscht über den Gegensatz hinweg. Darum haben wir ihn hier hervorgehoben. Wir müssen vom Standpunkt der Thora aus werten. Was die Zeitschrift an Gutem bringt, haben wir zum großen Teil bereits gewürdigt. Es klingt ein sehnsüchtiger Ruf hindurch nach Selbstbesinnung, Sammlung, Einigung. Wir hoffen, daß er nie verhallen wird.

Harry Levy.

Für Ost und West.

Eine Anregung.

Das deutsche gesetzestreue Judentum hat ein tiefes inneres Recht beim Stimmengewirr der Parteien Vertreterin des jüdischen Volkes zu sein, ein psychologisches Recht, das alle anerkennen sollten, denen es Ernst um die Sache ist. Es hat lebendige Fühlung mit der Welt des

Ostjudentums, es allein kann der Seele des Volkes nahe stehen. Nicht nur, daß das Band der Religion ja immer einschneidender und tiefer greifend wirkt, als irgendeine reine Bluts-, Volks- oder auch Kulturgemeinschaft — zumal der jüdischen Religion, die so entschieden auch das persönliche Leben des Alltags umfaßt — nicht nur, daß ihre geistige und seelische Struktur doch noch viel tiefer verwachsen ist mit den alten Kulturgütern unseres Volkes, es ist eine tiefere Einheit, die den einzelnen und die Gemeinschaft hier umschlingt. Nicht die Gemeinsamkeit der Religion gründet die Gemeinschaft. Die Gemeinschaft — sie ist selbst ein wesentlicher Quell unserer Religiösität: „Die Lehre, Israel und Gott sind eins", lautet ein Satz, der tief aus dem Geiste der jüdischen Religion geboren war.

Der gesetzestreue Jude kann sich zum Ostjuden nicht beziehen, wie zu einem Gegenstand seiner Wohltätigkeit, dem Objekt seiner „jüdischen" oder philanthropischen Betätigung — er hat auch nicht den Abstand des Arztes zu seinem Patienten, des Psychologen zu seinem Klienten, er muß mit ihm leiden, er ist mit ihm, für ihn verantwortlich. Wo irgend die Ehre eines Juden verletzt, ist auch die jüdische Ehre bedroht, unser Judentum selbst berührt, und jeder einzelne steht Bürgschaft für den andern.

Diese Verantwortung ist auch keine äußere Pflicht, die irgendein gesellschaftliches Verhältnis uns auferlegt, sondern ein Imperativ unseres persönlichen Judentums.

Wir wollen daher hier eine Anregung geben, die u. E. eine Ehrenpflicht für uns bedeutet.

Die Wunden, die dieser Krieg dem Ansehen des jüdischen Namens geschlagen, sind klaffend und tief. Hier gilt es, so bald wie möglich, unparteiisch, sachlich und ernst, ohne Eifer und Sentimentalität, Material zu sammeln, aus der Fülle der Beschuldigungen, Verdächtigungen und Verleumdungen, das Berechtigte vom Falschen zu scheiden. Man wird dann sicher finden, daß vieles erdichtet, übertrieben und entstellt gewesen. Man wird erkennen, was lediglich Produkt der kriegerischen Phantasie, unberechtigte Verallgemeinerung war, und wo ein wirkliches sittliches Manko unseres Volkes sich gezeigt. Manches auch soll erklärt und entschuldigt werden, manches wird als Fehler eines Vorzugs, als Schwäche einer Tugend erscheinen — Auch was auf das Konto der Verhältnisse zu schreiben ist, muß hier in Abzug gebracht werden. Wir denken nicht an eine schwächliche Apologetik, wo sich Mängel und Schwächen gezeigt, da wollen wir Einkehr und Umkehr halten. M. M.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

3. Jahrgang | August 1916 / Ab 5676 | Heft 8.

„Der Zweck heiligt die Mittel".

Eine Betrachtung über die Moral des Krieges

von Dr. I. Heinemann-Frankfurt a/M.

Vor einigen Jahren setzte eine katholische Zeitung eine hohe Geldsumme demjenigen aus, der vor Gericht nachwiese, daß der Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" sich dem Wortlaut oder dem Sinne nach in massgebenden Schriften des Jesuitenordens finde. Der ehemalige Jesuit Graf Hoensbroech erbot sich den Beweis zu liefern, das Gericht hielt ihn aber nicht für erbracht. Danach wird man obigen Grundsatz nicht mehr, wie das früher häufig geschehen, dem Jesuitenorden zuschreiben dürfen.

In der Tat hatte die katholische Kirche allen Grund, sich gegen den Vorwurf der Anerkennung solcher Grundsätze zu sträuben. Wer ihnen huldigt, den bindet keine Moral und kein Gesetz. Er darf, ja er muß Charaktere zu verführen, vielleicht auch zu vergiften suchen, falls er glaubt, daß das im Interesse der Kirche liegt. Er muß sich für befugt halten, jeden Vertrag zu brechen, während er den anderen natürlich an seine Verpflichtungen für gebunden hält. Zwischen den Anhängern solcher Anschauungen und anderen ist daher jedes Vertrauen und jeder Verkehr unmöglich. „Kein Bündnis ist mit dem Gezücht der Schlangen".

Es scheint jedoch, die modernen Kulturvölker sollten sich bedenken, dies Urteil in voller Schärfe auszusprechen. Auf welche Weise rechtfertigen sie denn all die Greuel des

Krieges, die sie mindestens für erlaubt, wenn nicht für rühmlich halten? Sie ersinnen immer furchtbarere Werkzeuge, um das Leben und das Familienglück zahlloser Unschuldiger zu zerstören, und drücken sie auch dem Widerstrebenden in die Hand, — nur weil das Interesse des Staates es erfordert. Heiligt nicht auch hier der Zweck die Mittel? Und wenn der Notstand des Staates solche Greuel rechtfertigt, mit welchem Rechte macht man dann der Kirche, zumal wenn sie auch einen staatsähnlichen Organismus darstellt, ein schweres Verbrechen daraus, daß sie Handlungen, die sie sonst für verboten hält, zur Beseitigung ihres Notstandes billigt? Zugegeben auch, daß die Religion in der Wahl ihrer Mittel besonders wählerisch sein muß, kann dem Staat als völlig einwandfrei gelten, was nach seiner Ansicht die Kirche unter keinen Umständen tun sollte?

Auf solche Einwürfe werden uns die Vertreter der Staaten antworten, daß sich ihre Handlungsweise vor der den Jesuiten zur Last gelegten Moral ganz beträchtlich unterscheide. Wir glauben allerdings, werden sie uns sagen, Menschenleben den höheren Zwecken des Staates opfern zu dürfen; die Anwendung von Gewalt erscheint uns, wenn sie offen und im Dienste berechtigter Interessen des Ganzen geschieht, nicht als Verbrechen. Aber wir mißbilligen aufs entschiedenste alle gemeinen und heimtückischen Kampfarten und gebrauchen selbst nur Kampfmittel, deren Anwendung wir auch dem Gegner zugestehen. Wir halten es für unser Recht, ein Trommelfeuer zu eröffnen, und solche Personen, die gegen ihr rechtmäßiges Staatsoberhaupt die Waffen ergriffen haben, zum Richtplatz zu führen; wenn es sich aber bestätigen sollte, daß die Engländer im Anfang des Krieges den Diener des Sir Roger Casement durch Bestechung zur Ermordung seines Herrn haben gewinnen wollen, so verdammen wir solche Heimtücke aufs Aeußerste. Kriegslisten halten wir für erlaubt; aber mit den Waffen bewußter Verleumdung zu kämpfen, erscheint uns als Gemeinheit, die keine Kriegsnot entschuldigen kann. Mag sein, daß durch diese Einschränkungen das Elend des Krieges

nicht sehr gemildert wird. Aber eben deshalb, weil zwischen ehrenhaften und ehrlosen Mitteln der Kriegsführung unterschieden wird, hat „der Krieg auch seine Ehre“, ja, er ist geradezu eine Schule echten Ehrgefühls, während jener Grundsatz, den auch wir verdammen, zu Feigheit und Ehrlosigkeit führt und dadurch den Charakter nicht befestigt, sondern entwurzelt.

Ist dieser Gedankengang richtig? Giebt es insbesondere auch nach unserer jüdischen Anschauung erlaubte und unerlaubte Methoden der Kriegführung? Auf diese Frage suchen wir eine Antwort. Zweifellos neigen wir zunächst eher zur Verneinung. Nicht nur weil die Grenze schwer zu ziehen ist; das ist auf ethischem Gebiet öfter der Fall. Sondern weil uns der Krieg etwas so Wesensfremdes ist, daß es wenig darauf ankommt, ob das Unfaßbare ein klein wenig gemildert wird oder nicht. Immerhin sollten wir vorsichtig sein, hier schlechtweg abzuurteilen. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir Juden uns dem Kriege gegenüber in einer besonders günstigen Lage befinden. Wir treiben als Juden keine auswärtige Politik, haben also für keine Kriege die Verantwortung zu tragen. Hätten wir selbst ein Land zu verteidigen, so würden wir den Krieg nicht so grundsätzlich ablehnen können, wie wir heute zu tun geneigt sind. Wir sind also vielleicht nicht besser als die anderen, wir haben es nur besser. Und das Judentum fordert, daß man über keinen urteilen solle, ohne sich völlig in dessen Lage versetzt zu haben.

Wir befragen also die Bibel, die ja den Lebensnotwendigkeiten der Völker nicht minder Rechnung trägt, wie denen der Einzelnen. Unterscheidet sie zwischen erlaubten und unerlaubten Arten der Kriegsführung? Und gilt ihr ein Krieg, der unehrenhafte Methoden vermeidet, als unanstößig, oder verpflichtet sie uns, für die Einschränkung und Beseitigung des Krieges zu wirken?

I.

Die biblischen Kriegsgesetze haben wir hier nur kurz zu streifen. Sie gehen davon aus, daß Israel nicht nur der

Sicherung nach außen, sondern namentlich nach innen bedarf, des Schutzes nämlich vor den verführerischen Einflüssen der kanaanitischen Religion mit ihren vorgeschriebenen Kinderopfern und unzüchtigen Riten. Von ihnen darf daher keine Spur übrig bleiben, wenn auch im allgemeinen dem „Fremden“ nicht nur Duldung, sondern auch Rechtsgleichheit, ja, „Liebe“ zugesichert wird. Aber mit aller Deutlichkeit wird erklärt, daß die Gesetze gegen die kanaanitischen Völker ihren Grund haben in der sittlichen und geschichtlichen Notwendigkeit der Reinerhaltung des jüdischen Glaubens und der jüdischen Sittlichkeit. Dagegen darf nicht das Mindeste geschehen, was nicht für den Erfolg des Krieges notwendig ist, also nur der Gehässigkeit entspringt. Nicht einmal die Obstbäume dürfen gefällt werden; denn „der Baum ist kein Mensch, mit dem man Krieg führt“. — Mehr aber, als die Verwerfung unnützer Härten, ist aus den Kriegsgesetzen der Bibel nicht zu entnehmen.

Lehrreicher ist dagegen für uns die besonders scharfe Beurteilung des Volkes Amalek. Man hat wohl geglaubt, die Bibel sähe sein Unrecht darin, daß es gewaltsam vorgegangen ist; ja ein geistreicher Erklärer spielt zur Erläuterung auf einen modernen Staatsmann an, der schwierige Fragen der Geschichte „durch Eisen und Blut“ hat lösen wollen. Den ethischen und homiletischen Wert dieser Auslegung in Ehren — richtig ist sie nicht. Worin bestünde nach ihr die besondere Sünde Amaleks? Die Bibel erkennt eine solche darin, daß dies Volk sich eben nicht auf den offenen Kampf verlassen hat. „Er fiel über deine Nachhut her, als du matt und müde warst, und fürchtete nicht die Gottheit“. Die letzten Worte sind besonders beachtenswert. „Ich fürchte die Gottheit“, so sprach Josef, da er sich für einen Heiden ausgab, zu den fremden Männern; das bedeutet: ich achte die Macht desjenigen, der auch den Fremden vor feiger Vergewaltigung schützt. Daß solche Gesinnungen auch bei Heiden durchaus vorausgesetzt werden dürfen, zeigen die schönen Beweise des Gastrechts bei so vielen Völkern des Altertums. Wenn also Amalek, ohne offenen Kampf anzusagen, heimtückisch über Ermüdete herfällt, so

bedeutet das einen Vorstoß gegen diejenigen Moralgesetze, die auch dem Heiden heilig sein sollen.

Ein zweites Beispiel unehrenhafter Kriegführung finden wir bei den Moabitern. Ihrem König Balak ist das Herannahen des Volkes Israel offenbar unbequem. Aber er wagt keinen Kampf. Er sucht vielmehr gegen ein gutes Honorar den Seher Bileam zu Fluchsprüchen zu gewinnen. Das gelingt freilich nicht; immerhin weiß Bileam guten Rat. An den Grenzen der moabitischen Flur findet Israel bald Altäre der heidnischen Götter – und neben ihnen jene Haine und Zelte, in denen sich nach der verbreiteten Sitte des heidnischen Orients selbst Fürstentöchter den Fremden zur Ehre der Götter hingaben. Um Israel zu vernichten, setzt also das tapfere Volk von Moab nicht das Leben seiner Söhne ein, sondern — die Ehre seiner Töchter. Es ist sehr interessant, wie sich der Midrasch z. St. über diese Methode der Kriegsführung äußert. „Zwei Völker haben Israel mit dem Schwerte bedroht: Ägypten und Edom; zwei mit Waffen der Sünde: Ammon und Moab. Daher heißt es: Du sollst den Ägypter und den Edomiter nicht verabscheuen; aber: der Ammoniter und der Moabiter darf nie eintreten in deine Gemeinschaft. Denn wer einen zur Sünde verleitet, ist schlimmer als ein Mörder".

Die Schlußworte zeigen, worauf der Midrasch die Unterscheidung zwischen erlaubter und unerlaubter Kriegsführung begründet. Die Freude an der – fast möchte man sagen — sportlich richtigen Ausführung, am fair play, wie man sich wohl ausgedrückt hat, liegt ihm gänzlich fern. Er geht vielmehr von der Anschauung aus, daß das Leben nicht der Güter höchstes ist, der Übel größtes aber ist die Schuld. Daraus folgt einerseits, daß der Staat im Interesse höherer Güter gewaltsam über Menschenleben verfügen darf. Es folgt aber andererseits, daß er eine Niedertracht weder selbst begehen, noch veranlassen darf. In diesem Sinne glaubt das Judentum allerdings an den „unendlichen Wert der Menschenseele".

II.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich die Beantwortung der Frage nach der grundsätzlichen Stellung der Bibel

zum Kriege. Denn wenn sie im Einzelfalle einen Krieg für notwendig und unvermeidlich hält, so folgt daraus durchaus nicht, daß sie den Krieg als solchen vorbehaltlos billige. Mancher heutige Staatsmann, wir dürfen wohl insbesondere an den obersten Kriegsherrn des Deutschen Reiches denken, hat, ohne einen Krieg der Notwehr zu verwerfen, doch alles Mögliche getan, um seinem Lande und der Welt den Frieden möglichst lange zu erhalten, während andere Persönlichkeiten, an denen wohl auch in unserem deutschen Vaterlande kein Mangel ist, auf dem Standpunkte stehen, daß der Krieg etwas Herrliches und der ewige Friede ein Traum „und nicht einmal ein schöner Traum“ sei.

Wie die Bibel zu dieser Meinungsverschiedenheit steht, scheint der Darlegung nicht erst zu bedürfen. Nicht erst in fernster Ferne zeigt sie uns das Ideal des Weltfriedens. Fast alle ihre Seiten durchzieht die Sehnsucht nach jenem unübersetzbaren Begriffe שלום, in welchem Waffenruhe, Wohlbefinden und Seelenfrieden zu völliger Einheit zusammenfließen. Und so wenig wie sich שלום in den europäischen Sprachen wiedergeben läßt, so wenig läßt sich ein Begriff wie der vom „Felde der Ehre“, auf dem sich's rühmlicher stirbt, als auf dem feigen Lotterbette des Friedens, hebräisch zum Ausdruck bringen. Dankbarkeit gegen einen Sieger klingt oft aus den Seiten der Bibel wieder; die trotzige Freude am Kriege als solchem und an der Bewährung der eigenen Heldenkraft sucht man in ihr vergebens.

Oder irren wir? Hat nicht auch König David Gott gedankt, „der die Hand den Kampf gelehrt, die Finger das Streiten“? Nun, man lese den Psalm nur etwas weiter. „Herr, was ist der Mensch, daß du ihn erkennest, der Erdensohn, daß du sein gedenkest! Der Mensch gleicht dem Nichts, seine Tage dem gleitenden Schatten!“ Der Abstand zwischen dieser Stimmung und derjenigen eines echten germanischen oder spartanischen Heldenliedes ist so groß, daß man zunächst schwer begreift, wieso sich ein Mann von solcher Demut seiner Kriegstüchtigkeit rühmen und freuen kann. Aber die Frage löst sich bald. Wenige Verse später heißt es: „Du hast

mich erlöst und befreit von den Fremden, deren Wort Lug und deren Handschlag Trug ist“. Das ist Davids Freude, daß er sich vor Lügnern und Betrügern nicht zu beugen braucht, daß er gegen Leute, die mit Amaleks Waffen kämpfen, sein ehrliches Schwert schwingen kann — zur Verteidigung des heimatlichen Friedens, mit dessen Schilderung der Psalm abschließt.

Muß es also durchaus dabei bleiben, daß niemals in der Bibel der Krieg als Freude und Glück empfunden wird, so kann sehr wohl die Frage gestellt werden, ob ihn die Bibel nur als einen Fluch betrachtet oder als ein Unrecht, an dessen Beseitigung zu arbeiten unsere sittliche Pflicht ist. Freilich ergibt sich aber sofort, daß beide Auffassungen nicht so scharf voneinander zu trennen sind, wie es zuerst scheinen möchte. Auch wenn der Krieg nur mit Krankheit und Mißwachs auf einer Stufe stünde, also moralisch unanfechtbar wäre, so wäre doch seine Bekämpfung, wie die jeden anderen Unglücks, meine Aufgabe. Wenn ich nach dem Gesetz der Bibel Witwen und Waisen trösten und den Armen beistehen soll, wie müßte ich da nicht alles tun, um den Krieg zu verhüten, der Hunderttausende zu Witwen und Waisen macht, und Milliarden, die für die Linderung menschlicher Not hätten nutzbar gemacht werden können, in Meerestiefen versenkt?

Aber — so sagen die denkenden Anhänger des Krieges — jene Milliarden sind nicht verschwendet. Sie sind gleichsam umgesetzt in Charakterwerte. Seht euch doch um: wieviel Größe und sittlichen Wert verleiht der Krieg doch den vielen Tausenden, die jetzt für ihr Vaterland kämpfen und vielleicht bluten! Aus Leuten, die in der Fron ländlicher Arbeit oder im Strudel großstädtischen Genußlebens nur an das eigene Wohl und Behagen dachten, sind Menschen geworden, die jenen Grundsatz, daß das Leben nicht der Güter höchstes ist, nicht nur auf den Lippen tragen, sondern stündlich zur Wahrheit machen: die Rettung des Kameraden, die Ehre des Vaterlandes gilt ihnen höher als die eigene Existenz. Wenn irgend etwas, so reißt uns der Krieg aus der Enge des Eigenlebens heraus

und lehrt uns, der Gesamtheit nicht nur einen verschwindenden Teil der Zeit oder des Einkommens, sondern alles zu opfern, und läßt uns eben dadurch den vollen Wert der Persönlichkeit entfalten und erleben.

Solche Erwägungen verdienen, glaube ich, unsere ernsteste Beachtung. Denn in dem Glauben, daß der Zweck der Lebenserhöhung schwere Opfer fordern darf, in der bestimmten Ablehnung des bloßen Nützlichkeitsgedankens und der aus ihm fließenden Maßstäbe stimmen wir völlig mit ihnen überein. Aber wir müssen ihnen zunächst entgegenhalten, daß sie den sittlichen Wert des Friedenslebens ganz bedeutend unterschätzen. Es wirkt in ihnen anscheinend noch etwas nach von den Wertbegriffen des alten Germanen, der die Feldbestellung Frau und Sklaven überließ, oder des mittelalterlichen Ritters, der auf den Bauer und den Handwerker mit unverhohlener Verachtung herabsah. Mit berechtigter Schärfe hat Gustav Freytag in „Soll und Haben“ die — unter dem Einfluß solcher Anschauungen stehenden — Ehrbegriffe eines Adelstandes kritisiert, der eher den unehelichen Abkömmling eines Großfürsten in seinen Kreisen duldet als den Sohn eines braven bürgerlichen Ehepaars, hat das deutsche Volk „da gesucht, wo es am tüchtigsten ist, in seiner Arbeit“, und erwiesen, daß der Beruf des Kaufmanns ebensoviel Mut, Charakterstärke und Treue erfordert wie derjenige des Offiziers. So viel wir als Juden gegen die Zeichnung einzelner Figuren des Romans einzuwenden haben, so völlig stimmen wir in der sittlichen Wertung eines auf Arbeit aufgebauten Lebens mit ihm überein. Dem Judentum erschien niemals ein Gewerbe verächtlich, das in ehrlicher Weise betrieben werden kann. Auch die Zeit des ewigen Friedens, die es für die Menschheit ersehnt, bedeutet kein Schlaraffenleben; an Stelle des Schwertes und der Lanze sollen Pflugschar und Winzermesser treten; denn „wenn du von der Mühe deiner Hände lebst, heil dir und wohl dir“, das heißt nach der Erklärung unserer Weisen: heil dir in dieser und wohl dir in jener Welt.

Mit diesem Einwand werden wir aber die Freunde des Krieges kaum überzeugen. Zugegeben auch, werden sie sagen,

daß der Friede ein Kulturleben erzeugen könnte, an dem wir unsere Freude haben können,—tut er es denn? Gedeiht in ihm jene echte Mannhaftigkeit, die zu hoch denkt, um feige zu lügen, zu kraftvoll, um weichlichem Genuß zu erliegen? Die Erfahrung lehrt das Gegenteil. Laßt es euch von eurer Bibel sagen: וישמן ישרון ויבעט wenn es einem Volk zu gut geht, dann „verfettet es und schlägt aus". Das gilt heute in stärkerem Maße als je. Der Friede erzeugt allenthalben die Überspannungen einer raffinierten Kultur, unter denen der Ästhetizismus, den ja auch ihr ablehnt, noch nicht einmal die schlimmste ist. Dagegen helfen eure Predigten und Bücher sehr wenig. Nur das strenge Kommandowort des Krieges kann zu ursprünglicher Einfachheit und zu schlichter, selbstverständlicher Pflichterfüllung zurückführen.

Nun ließe sich zunächst mit der Gegenfrage antworten, ob denn der Krieg zu jener echten Ritterlichkeit erzieht, die seine Anhänger rühmen. Braucht ihr nur solche Mittel, die als ehrenhaft gelten? Kommt es vor oder nicht, daß wehrlose Gefangene mißhandelt, Bomben ohne die Absicht militärischen Schadens abgeworfen, Lazarettzüge zum ungefährdeten Nachschub von Truppen mißbraucht werden, wie es doch jede der kriegführenden Parteien dem Gegner zum Vorwurf macht? Dient niemals die verhältnismäßig große Macht, zu der ein ans Befehlen nicht Gewöhnter im Kriege gelangt, zur Förderung roher Instinkte? Und hat, wenn an geistig-künstlerische Kulturwerte gedacht wird, der Zustand Deutschlands in den Siebziger Jahren unmittelbar nach drei großen Feldzügen die Freunde des Krieges (ich denke an Nietzsches kulturkritische Aufsätze) befriedigt? Dagegen zeigt doch wohl die Schweiz, die mehr als hundert Jahre von den „Segnungen des Krieges" verschont geblieben ist, daß keineswegs der Friede unbedingt zum Marasmus und zur Überkultur führen muß.

Weit wichtiger ist uns aber eine andere Erwägung. Sie führt uns zur Erkenntnis des grundsätzlichen Gegensatzes zwischen jüdischer und militaristischer Weltanschauung. Denn eine Weltanschauung liegt allerdings dem Militarismus, wenig-

stens in seiner bedeutungsvollsten Ausdrucksform, zugrunde. Er schätzt nicht den ethischen Wert friedlicher Zusammenarbeit, sondern die ästhetische Schönheit des furchtbaren Zusammenpralles der Kräfte, und sieht in der Herbeiführung dieses grauenvoll schönen Schauspiels den Sinn des menschlichen Daseins, wenn nicht des Lebens überhaupt. Dadurch werden aber die wahren Kulturbestrebungen herabgesetzt, wenn nicht völlig entwertet.

Denn allerdings suchten und suchen auch die Gegner des Krieges das Leben mit höheren Werten zu erfüllen als rein wirtschaftliche Ziele sie geben können. Aber als solche Werte betrachteten sie die der Kultur im weitesten Sinne: Denker und Künstler wetteiferten an dem Aufbau eines Reiches der Wahrheit und Schönheit, Volkswirte und Organisatoren versuchten, die sozialen Schäden zu lindern. Soviel Meinungsverschiedenheiten es im einzelnen gab, so bunt die Schlagworte durcheinander schwirrten, über das eine herrschte volle Übereinstimmung, daß in der Gewinnung und Verbreitung geistig-sittlicher Werte der echte Fortschritt liegt. Dem tritt nun der Militarismus als Weltanschauung schroff entgegen. Nach Nietzsche haben die Deutschen das, was sie durch die Erfindung des Buchdrucks gesündigt, durch die Verbreitung des Schießpulvers wieder gutgemacht. Das Wort des großen Stilkünstlers, so frivol es klingt, erhellt blitzesklar die Situation und zeigt uns unseren Standpunkt. Wir haben so wenig alles, was je gedruckt wurde, zu billigen, wie Nietzsche alles hat verwerfen wollen; aber vor die Wahl zwischen Buchdruck und Schießpulver, geistigem Streben und dem Willen des Raubtiers zur Macht gestellt, können wir keinen Augenblick zögern. Das Judentum, das den Menschen entschieden aus der Tierreihe heraushebt und die Gottebenbildlichkeit seines Geistes verkündet, muß ihm höhere Aufgaben zuweisen als dem Tiger und nicht in wechselseitiger Zerfleischung, sondern in der wetteifernden Verfolgung geistiger Ziele die Aufgabe der Völker sehen. Diese Ziele brauchen nicht nur auf religiösem Gebiete zu liegen; beim Anblick eines jeden Weisen lehrt uns

das Judentum Gott danken, der von seinem Geiste den Menschenkindern mitgeteilt hat. Und die Besorgnis, daß der Mensch in der Verfolgung dieser Ziele müde und schwach werden sollte, ist niemals so unbegründet gewesen wie heute. „Das Gute, das Edle führt ewig Streit, nie wird der Feind ihm erliegen“. In unserer Zeit des allgemeinen Wahlrechts hat kein Ideal, das der Masse nicht sofort verständlich ist, oder den Interessen einflußreicher Kreise widerspricht, Aussicht auf leichte Durchsetzung. So entstehen hier Schlachtfelder, auf denen sich Mut, Treue und Charakterstärke nicht minder bewähren können wie im Schützengraben; und wir freuen uns solcher Kämpfe: denn der Kampf — nicht der Krieg, wie die Militaristen zitieren — ist allerdings „der Vater aller Dinge“.

Zusammenfassend dürfen wir daher sagen: die militaristische Weltanschauung läuft der des Judentums schnurstracks zuwider. Die Not eines Volkes oder Staates kann gewaltsame Hilfe rechtfertigen, so gut wie die Not des einzelnen; aber der Krieg als solcher kann die Mittel, die er erfordert, nicht heiligen; denn er ist selbst nicht heilig. „Speere werfen und die Götter ehren“ mag antikes und modernes Heidentum in einem Atem nennen: die Bibel verbietet, die Steine des Altars zu behauen; denn „wenn du dein Schwert über den Altar schwingst, hast du ihn entweiht“. Der gläubige Jude kann ein guter Soldat, aber nie ein guter Militarist sein. Wie eine Warnung vor falscher Weltbetrachtung klingt in die Feier des einzigen Festes, das ihn an kriegerische Erfolge erinnert, das Prophetenwort hinein: „Nicht durch Macht und nicht durch Stärke: durch meinen Geist, spricht Gott!“

Die jüdisch-deutsche Sprache.

Von Dr. J. Wohlgemuth, Distriktsrabbiner in Kitzingen.

Die Umwertung vieler Werte, die eine Folge des Weltkrieges ist, äußert sich auch in dem lebhaften Interesse, das man in der Gegenwart der Sprache der Ostjuden zuwendet. Dieses Idiom, das in Deutschland unter falscher Einschätzung des Verhältnisses seiner Bestandteile Jüdisch-Deutsch genannt wird, im Munde der Ostjuden aber als die jüdische Profansprache par excellence die Bezeichnung Jiddisch (in englischer Transskription Yiddish) führt, war bisher ganz zu Unrecht das Stiefkind der deutschen Sprachwissenschaft. Während der Dialekt einiger hunderttausend Sachsen in Siebenbürgen, deren Mundart einen nach Ungarn verpflanzten Zweig der deutschen Sprache darstellt, den Gegenstand gründlicher Studien von seiten germanistischer Kreise bildete, harrt das Jüdisch-Deutsche, das doch auch ein Reis vom Stamme unserer Muttersprache ist und von vielen Millionen Juden inmitten fremdsprachlicher Umgebungen gesprochen wird, noch immer der erschöpfenden philologischen Untersuchung! Zwar fehlt es nicht an Abhandlungen über dieses Thema, die in hebräischen und anderen wissenschaftlichen Zeitschriften verstreut sind. Besonders wertvoll sind die Arbeiten von A. Landau (in Deutsche Mundarten I 2, Wien 1896) und eine Heidelberger Dissertation von Jakob Gerzon „Die jüdisch-deutsche Sprache, eine grammatisch-lexikalische Untersuchung ihres deutschen Grundbestandes" (Köln 1902). Aber eine umfassende wissenschaftliche Bearbeitung des Jüdisch-Deutschen in grammatischer und etymologisch-lexikalischer Hinsicht haben wir noch von der Sprachwissenschaft zu erwarten, die uns dieses Werk bei dem gegenwärtigen warmen Interesse für das Jüdisch-Deutsche hoffentlich nicht mehr allzulange vorenthalten wird. Die Hauptarbeit wird die Germanistik zu leisten haben, aber auch geschulte Kenner des Hebräischen und der slawischen Sprachen werden ihre Wissenschaft in den Dienst der Erforschung des Jüdisch-Deutschen stellen müssen.

Eine Reihe von Aufsätzen über die Sprache der Ostjuden die in jüngster Zeit in periodischen Schriften und Tageszeitungen aus der Feder von jüdischen und nichtjüdischen Autoren erschienen sind, legen beredtes Zeugnis dafür ab, daß das Aschenbrödel der deutschen Dialekte, das man seit der Mendelssohnschen Ära in Deutschland auch verächtlich „Jargon" (Kauderwelsch) nannte, endlich der verdienten Beachtung gewürdigt wird. Mit einem Schlage ist diese Sprache, die so lange die Zielscheibe des törichten Spottes von Christen und Juden bildete, vom Glanze historischer Bedeutung umflossen! Die deutsche Heeresleitung hat sich ihrer zur Abfassung weltgeschichtlich bedeutsamer Aufrufe bedient, und die deutsche Zivilverwaltung benutzt sie in den besetzten Gebieten Rußlands zu amtlichen Veröffentlichungen. Unsere Krieger segnen das jüdisch-deutsche Idiom, das ihnen in Feindesland die Grüße der Muttersprache entbietet und die Verständigung mit der Bevölkerung der okkupierten Teile von Rußland ermöglicht. Um so erstaunlicher ist es, welches Maß von Unkenntnis über Wesen und Wert der jüdisch-deutschen Sprache bei einem sehr großen Teile der deutschen Judenheit herrschte, bis auch diese Kreise infolge der Besetzung Polens, Litauens und Kurlands durch Deutschlands Heere die „Wunderwelt" der Ostjuden „entdeckten". Allerdings wußte ein kleiner Teil der deutschen Juden, der nicht vom hohen Kothurn seiner vermeintlichen höheren Bildung auf die Sprache der Ostjuden als auf ein „Gemauschel" verächtlich herabblickte, den sprachgeschichtlichen und literarischen Wert des Jüdisch-Deutschen und seine Bedeutung für die Verbreitung deutschen Geistes in der Welt längst zu schätzen. Schon vor vier Jahrhunderten waren die deutschen Juden die Pioniere der deutschen Sprache in der ganzen Welt. Verstreute Ansiedelungen deutscher Juden gab es schon damals in allen Gegenden der Erde, und mit ihrer Hilfe spielte der deutsche Handel damals schon in kleinem Maßstabe die Rolle, die ihm dieser Krieg hoffentlich in großem Umfange zuweisen wird, und die man mit dem Schlagworte „Berlin-Bagdad" kennzeichnet: Die Vermittelung des Verkehrs

zwischen Okzident und Orient. Wie Heinrich Loewe in den süddeutschen Monatsheften (Februar 1916, S. 711) mitteilt, fand der niederrheinische Ritter Arnold von Harff, als er in den Jahren 1496—1499 eine Pilgerfahrt unternahm, die ihn von Köln durch Italien, Syrien, Ägypten, Arabien, Äthiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien führte, an vielen Orten seiner Wanderfahrt deutschsprechende Juden, mit denen er um der Sprache willen oft Gesellschaft halten mußte. Im 19. Jahrhundert brachte der Strom der jüdischen Auswanderer aus dem Osten Europas jüdisch-deutsche Laute auch nach der neuen Welt und nach Südafrika, so daß deutsche Kultur auf den Schwingen der jüdisch-deutschen Sprache nach allen Richtungen der Windrose getragen wurde.

Ein Idiom, das in allen Gegenden des Erdballs, in Polen, Litauen, Kurland, Rußland, Galizien, Ungarn, Rumänien, in Paris und London ebenso wie in Jerusalem, Johannesburg, Sidney und New-York von kulturell und auch wirtschaftlich vielfach hervorragenden Bevölkerungsschichten gesprochen wird, hat ein Anrecht darauf, in der großen linguistischen Sinfonie der Menschheit seinen Klang zu behaupten. Man wird kaum übertreiben, wenn man die Zahl der über das weite Erdenrund verstreuten Juden, deren Muttersprache das Jüdisch-deutsche ist, auf 9—10 Millionen beziffert[1]).

Die Ostjuden und auch die älteren Generationen der aus Osteuropa stammenden Juden der neuen Welt hängen mit einer fast zärtlich zu nennenden Innigkeit an dieser Sprache, die sie als Mameloschen (Muttersprache) bezeichnen. Sie sträuben sich in ihrer großen Mehrheit gegen die Bestrebungen, in den unter deutscher Verwaltung stehenden Gebieten dieses

[1]) Davis Trietsch („Von den Sprachenverhältnissen der Juden" in Zeitschr. f. Demographie u. Statistik der Juden II. Jahrg. Juli-Sept. 1915) berechnet, dass bei einer Totalziffer von ca. 14 Millionen ungefähr 13 Millionen Juden Deutsch sprechen, in dem Sinne, dass Jüdisch-Deutsch und Deutsch sowohl als Muttersprache wie als zweite oder auch als irgend wie eine Verständigungmöglichkeit bietende Sprache in Betracht gezogen sind.

ihnen lieb und teuer gewordene Idiom aus der Schule zu tilgen und damit ihren Kindern zu rauben. Es ist zwar vom Standpunkte des gesetzestreuen Judentums prinzipiell gleichgültig, welche profane Sprache die Juden sprechen. Aber auch unwesentliche äußere Dinge erhalten oft durch besondere Umstände einen inneren Wert von grundsätzlicher Bedeutung, der ihnen an sich nicht zukommt. Wie die typische Tracht, die wahrscheinlich deutschen, vielleicht auch slawischen Ursprungs ist den Ostjuden als heiliges Vätererbe und unantastbare Überlieferung gilt, so ist ihnen auch die jüdisch-deutsche Sprache, in der schon die Wiegenlieder längst vergangener Geschlechter gesungen wurden, in der sie vor allem „lernen“, ans Herz gewachsen. Sie erscheint ihnen als Schutzwall gegen eine religiöse Assimilation und als Wahrzeichen ihrer Eigenkultur. Daher ist sie mit dem Nimbus einer gewissen Heiligkeit umwoben.

Die folgenden Ausführungen versuchen, einen Überblick über das äußere und innere Wachsen und Werden, die Dialekte, den Wortschatz und die Grammatik der jüdisch-deutschen Sprache zu gewähren und eine knappe Skizze der jüdisch-deutschen Literatur zu zeichnen.

I.

Die ersten Spuren jüdischer Ansiedelungen in Deutschland führen in die Zeit der Gründung der römischen Kolonien am Rhein und an der Donau zurück. Zur Zeit Karls des Großen bilden die Juden bereits einen bedeutsamen Bestandteil der Bevölkerung des Frankenreiches. Wir können feststellen, daß sie sich unter Ludwig dem Frommen (814—840) der Sprache ihrer Umgebung nicht nur im Umgang und Handel, sondern auch auf der Kanzel bedienen. Wenigstens vernehmen wir es so aus der Klage des Bischofs Agobard von Lyon, der in einer Schmähschrift gegen die Juden seinem Ingrimm darüber Luft macht, daß die Christen aufmerksame Zuhörer jüdischer Prediger sind und sogar den jüdischen Kanzelrednern unter Zurücksetzung ihrer eigenen Priester die Palme der Bered-

samkeit zuerkennen. Wenn aber die Juden damals in den französisch sprechenden Gebieten des Frankenreiches das Französische beherrscht haben, so haben sie sicher auch in den deutschen Teilen das Deutsche gemeistert. Es ist daher natürlich, daß wir in den jüdischen Glossen und Gutachten des elften, zwölften und dreizehnten Jahrhunderts deutschen Wörtern und Sprüchen begegnen. So stoßen wir schon bei Raschi auf deutsche Glossen. Die reinsten mittelhochdeutschen Wortformen sind uns erhalten in den aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammenden zahlreichen deutschen Glossen eines Schülers des berühmten französischen Lehrers R. Moscheh hadarschan, die die biblischen Erklärungen eines nordfranzösischen Exegeten aus der Schule Raschis erläutern (Karpeles, Geschichte der jüd. Literatur, II. S. 338). Wie sehr die deutschen Juden im 13. Jahrhundert schon mit der Sprache und Kultur ihres Landes verwachsen sind, zeigt die Dichtergestalt des jüdischen Minnesängers Süßkind von Trimberg, in dessen Liedern poetisches Empfinden und jüdisches Leid nach künstlerischer Gestaltung in deutscher Zunge ringt. Leise Ansätze einer Trübung der Sprache der deutschen Juden, die auf ihre Isolierung durch die Verfolgungen der Kreuzzüge und des schwarzen Todes, vielleicht auch auf französischen Einfluß zurückzuführen sind, vermögen jedoch nicht, die Sprache der Juden in ihrem Gesamtbild wesentlich von der ihrer Umgebung zu differenzieren. Nach Ansicht mancher Forscher sprechen die Juden auf deutschem Boden noch bis in das 17. Jahrhundert ein im allgemeinen reines und unvermischtes Deutsch. Hätte nicht unter dem Drucke der mittelalterlichen Verfolgungen eine Massenauswanderung deutscher Juden nach Polen und Litauen eingesetzt, so hätte es wohl niemals eine jüdisch-deutsche Sprache in spezifischer Form gegeben.

Die schändliche Verleumdung, daß die Juden die Brunnen vergiftet und dadurch die verheerende Seuche des schwarzen Todes über Deutschland gebracht hätten, entfesselte die Volksleidenschaft, die in grauenhafter Weise gegen die jüdische Bevölkerung wütete. Daher mußte ein erheblicher Teil der jüdischen Be-

wohner Deutschlands, und zwar wohl hauptsächlich aus Süd- und Mitteldeutschland, besonders im 14. Jahrhundert und später, zum Wanderstabe, dem Attribute des Golus, greifen und in Polen und dem später mit Polen vereinigten Litauen ein Asyl suchen. Hier fanden sie gastliche Aufnahme. Aber der Sprache des Landes, das sie, deren Ahnen seit mehr denn 13 Jahrhunderten auf deutschem Boden wurzelten, so lieblos behandelt hatte, hielten die deutschen Juden auch auf fremder Scholle in bewundernswerter Anhänglichkeit die Treue[1]). So kommt es, daß das von den jüdischen Emigranten nach Polen verpflanzte Mittelhochdeutsch des 14. und 15. Jahrhunderts Wurzel und Stamm der Sprache der Ostjuden geworden ist. Mitten im slawischen Sprachgebiete erhebt sich seit dieser Zeit eine deutsche Sprachinsel, umbrandet von den Wogen der polnischen Sprache, die wohl im Laufe der Zeit unbedeutende Teile dieses Eilandes überfluteten, im wesentlichen aber sich ergebnislos an dessen Felsenklippen brachen.

Was schützte diese sprachliche Enklave vor der Aufsaugung durch die Sprache der Umgebung?

Man darf diese Erscheinung nicht ausschließlich der höherstehenden deutschen Kultur der eingewanderten Juden zuschreiben, die sich durch Erhaltung ihrer sprachlichen Besonderheit einen Schutzstoff gegen das Eindringen der niedriger stehenden polnischen Kultur schufen. Vielmehr wurzelt die Ursache für die Bewahrung der sprachlichen Selbständigkeit vor allem in der Tatsache, daß die deutschen Juden nicht in kleinen Gruppen und großen zeitlichen Intervallen nach Polen einwanderten. In diesem Falle wäre ihre deutsche Sprache und Kultur zweifellos untergegangen. Es hat im Gegenteil in verhältnismäßig kurzem Zeitraum die Einwanderung einer großen Masse stattgefunden, deren religiöse und kulturelle Geschlossenheit eine fast undurchdringliche Scheidewand vor

[1]) Eine Parallele bietet das Idiom der sefardischen Juden, die trotz ihrer Vertreibung aus Spanien an der ihnen lieb gewordenen spanischen Sprache festhielten und noch heute das sogenannte Espagnol oder Ladino sprechen.

jeder auch nur äußerlichen Assimilation aufrichtete. Diese Abschließung nach außen wurde noch verstärkt durch eine festgefügte, auch weltliche Dinge regelnde Organisation ihrer religiösen Verwaltung. Unter die Zuständigkeit ihrer rabbinischen Gerichte (Bethdin) fielen auch bürgerliche Streitfälle, die jüdische Gemeindeverwaltung (Kohol) löste selbständig neben den rein religiösen auch den großen Komplex pädagogischer und sozialer Aufgaben, und die Vierländersynode (waad arba arozaus) umschloß die in den verschiedenen Provinzen Polens verstreut lebenden Juden zu einer solidarischen Einheit.

Auch die wirtschaftliche Stellung der polnischen Juden verlieh ihrem Eigenleben starke Impulse. Sie ergänzten die soziale Schichtung der Polen durch Schaffung eines neuen Handel und Gewerbe treibenden Mittelstandes, der bis dahin in der in zwei Stände, Adlige und Bauern, gegliederten Bevölkerung Polens gänzlich fehlte. Eine weitgehende politische Selbstverwaltung endlich, die ihnen von den noch nicht vom Judenhasse angekränkelten Herrschern Polens eingeräumt wurde, trug mit dazu bei, ein starkes Bollwerk gegen die Umgebung aufzurichten und ihre sprachliche Eigenart zu wahren.

Das deutsche Idiom der Juden Polens ging seine eigenen Wege und hielt mit der Entwickelung der großen deutschen Muttersprache nicht gleichen Schritt. Es war ja aus dem lebendigen Strome der Sprache des einstigen Vaterlandes ausgeschaltet. Infolge dieser Abschnürung blieb die Sprache der Ostjuden in ihrer grammatischen Struktur und in ihrem Wortbestande in einem gewissen Grade auf der Entwickelungsstufe des Mittelhochdeutschen stehen und wurde von dem Übergang zum Neuhochdeutschen, der sich um die Wende des 15. Jahrhunderts in Deutschland vollzog, im allgemeinen nicht berührt. Trat so auf der einen Seite eine gewisse Erstarrung der Formen und des Wortschatzes ein, so vollzog sich andererseits die naturgemäße fortschreitende Veränderung, der jede Sprache unterworfen ist, unter anderen Bedingungen und daher auch nach anderen Gesetzen als in Deutschland. Dazu kommt, daß das am jüdischen Schrifttum orientierte Denken und Fühlen

der Ostjuden und ihr Leben und Weben im Religionsgesetze mit seiner Durchdringung des täglichen Lebens einer größeren Anzahl hebräischer Bestandteile Eingang in die jüdisch-deutsche Sprache verschaffte, während infolge einer gewissen nicht zu vermeidenden Berührung der polnischen Juden mit ihrer Umgebung auch slawische Wörter, wenn auch in beschränkter Zahl, Aufnahme fanden.

Weil der jüdisch-deutsche Dialekt Formen aus dem Mittelalter der deutschen Sprache treu bewahrt und Fremdwörter in mäßigem Umfange seinem Organismus eingefügt hat, klingt er unserem Ohre fremdartig, was aber keine Berechtigung dazu bietet, ihn mit dem Stigma eines „lachenerregenden Kauderwelsches“, eines „häßlichen Gelalles“ zu behaften, wie Graetz es tut. Die Charakterisierung des Idioms der Ostjuden als eine „abscheuliche, verhunzte Sprache“, wie sie Heinrich Treitschke gegeben hat, kann uns weniger in Erstaunen setzen, da im Munde eines Treitschke eine solche Äußerung nicht wissenschaftlicher Objektivität, sondern dem fanatischen Hasse gegen alles Jüdische zuzuschreiben ist.

Die deutsche Sprache der polnischen Juden eroberte im Laufe der Zeit die Ghetti von Galizien, Rußland, Ungarn und Rumänien. Auch die schon lange vor dem 14. Jahrhundert in Rußland ansässigen Juden nahmen allmählich die Sprache der aus Deutschland eingewanderten Glaubensgenossen an. Das ist vielleicht auf den Einfluß der polnischen Rabbiner, die in Rußland vielfach Ämter bekleideten, zurückzuführen. So hören wir, daß zu Beginn des 17. Jahrhunderts der aus Polen stammende R. Meir Katz, der Vater des „Schach“, der in Mohilew a. Dniepr die Rabbinerwürde inne hatte, in einer seiner Responsen dem Wunsche Ausdruck gibt, daß die Juden des Gouvernements, in dem er wirkte, und auch alle anderen Juden eine Sprache, das Deutsche, sprechen möchten.

Im 19. Jahrhundert wanderte dann das Jüdisch-Deutsche mit dem Strom der jüdischen Auswanderer aus Polen und Rußland über die Meere. Es konnte nicht ausbleiben, daß es in den englischen Sprachgebieten gewisse Einwirkungen des Englischen erfuhr.

Das ist in großen Zügen die äußere Geschichte der Entstehung und der Verbreitung der Sprache der Ostjuden. Wie erklärt sich aber die Erscheinung, daß wir seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch in Deutschland bei den Juden einer Sprache begegnen, die die spezifische Färbung des Idioms der Ostjuden aufweist? Der Grund für diese Tatsache dürfte einmal in dem Einfluß polnischer Rabbiner und Kultusbeamten, die infolge ihrer anerkannten Gelehrsamkeit in manche deutsche Gemeinde berufen wurden, zu suchen sein. Von entscheidender Bedeutung für die Gestaltung der Sprache der deutschen Juden ist aber die um die Mitte des 17. Jahrhunderts einsetzende Rückwanderung eines Teiles der polnischen Judenheit nach Deutschland gewesen. Durch die Verfolgungen des Kosakenhetmans Chmelnicki wurden die polnischen Juden aus ihrer jahrhundertelangen Ruhe jäh aufgescheucht, und ein Teil von ihnen suchte jetzt wieder in der Heimat der Ahnen, in Deutschland, seine Zuflucht. Mit ihnen kehrte im Zeitalter der neuhochdeutschen Sprache das Mittelhochdeutsche des 14. und 15. Jahrhunderts in sein Geburtsland zurück und hielt in der veränderten Gestalt, die es in Polen angenommen hatte, seinen Einzug in die Häuser der deutschen Juden. Hier herrschte es bis zur Mendelssohnschen Ära und verschwand völlig mit der politischen Emanzipation.

Wie steht es nun um die innere Geschichte des Werdens des Jüdisch-Deutschen?

Das Mittelhochdeutsche, das die jüdischen Einwanderer nach Polen mitbrachten, war kein einheitliches Gebilde. Die Verschiedenheit ihrer Herkunft bedingte eine Mannigfaltigkeit von Dialekten. Die deutschen Mundarten bilden heute noch in ihrer bunten Fülle die deutsche Sprache im eigentlichen Sinne. Die neuhochdeutsche Schriftsprache ist ja nirgends lebendige Mundart eines deutschen Stammes, sondern ein, unter Zugrundelegung der Sprache der kursächsischen und kaiserlichen Kanzlei in Prag, zu Beginn des 16. Jahrhunderts künstlich konstruiertes Mittel zur schriftlichen Verständigung aller Gaue der deutschen Lande.

Aus welchen Mundarten ist nun das Jüdisch-Deutsche hervorgewachsen? Von den drei großen Gruppen der oberdeutschen, mitteldeutschen und niederdeutschen Mundarten scheinen die letzteren gar nicht vertreten zu sein. Von den oberdeutschen Dialekten sind der bayerische und alemannische, von den mitteldeutschen Mundarten die östlichen, also der obersächsisch-thüringische und der verwandte schlesische Dialekt an der Entstehung der jüdisch-deutschen Sprache grundlegend beteiligt gewesen. In dieser Mischung von Mundarten rangen nun die einzelnen Teile um ihre Existenz, und in dem sich entspinnenden struggle for life scheinen die ostmitteldeutschen Dialekte sich schließlich durchgesetzt zu haben, ohne jedoch die Spuren der anderen Rivalen gänzlich tilgen zu können. Gerzon (a. a. O.) nimmt an, daß das Obersächsisch-Thüringische und Schlesische die Oberhand erlangt haben, und stützt diese Annahme auf die Beobachtung, daß die diesen Dialekten eigentümliche Verschiebung des germanischen „p“ zu „f“ im Anlaut und nach „r“ und „l“ im Inlaut sich auch im Jüdisch-Deutschen findet. Trifft diese Vermutung zu, so hätten wir die Heimat des überwiegenden Teiles der jüdischen Einwanderer Polens in den benachbarten Provinzen Mitteldeutschlands zu suchen. Die rauhe Aussprache des „ch“, das immer wie in „Frucht“ lautet, verrät alemannischen Einfluß. Die Deminutiva „lech, lach“, wie in „Kinderlach“, „Lichtelach“, und „le“ wie in „Harzele“ (Herzchen) weisen ebenfalls auf süddeutschen Ursprung hin.

Die Einwirkungen verschieden gearteter Umgebungen und wohl auch Nachklänge der ursprünglichen Heimatsdialekte haben im Laufe der Zeit eine Spaltung der jüdisch-deutschen Sprache in verschiedene mundartliche Gruppen hervorgerufen. Man unterscheidet den südlichen Dialekt, der den Süden Rußlands, Rumänien, Ungarn und Teile von Galizien umfaßt, den polnischen Dialekt, der außer in Polen auch noch in den angrenzenden Gebieten von Galizien und Litauen heimisch ist, und den litauischen Dialekt. Die unterscheidenden Merkmale dieser Mundarten liegen ausschließlich im Bereiche des Vokalismus;

der Konsonantismus hingegen ist Gemeingut sämtlicher Dialekte. Ein mittelhochdeutsches kurzes oder langes „a“ entspricht dem litauischen kurzen oder langen „o“, während es im polnischen Dialekt zu kurzem oder langem „u“ wird. Mhd. tac lautet lit. tog, poln. tug; mhd. jâr wird lit. zu jôr, poln. zu jûr. Andere Vokalverschiebungen sind: mhd. sumer, lit. sumer, poln. simer. (Dieser Umlaut des „u“ zu „i“ hat auch die hebräische Aussprache beeinflußt, z. B. borich statt boruch). Mhd. brôt wird im Litauischen zu breït (gleich der Aussprache des hebräischen Vokals Zere), im Poln. zu broit.

II.

Wenden wir uns nunmehr einer Betrachtung der lexikalischen Zusammensetzung der jüdisch-deutschen Sprache zu. Eine Analyse ihres Wortschatzes ergibt, daß die jüdisch-deutsche Sprache mit Fug und Recht als ein deutsches Idiom zu bezeichnen ist. Man hat berechnet, daß etwa 70 Prozent des Wortbestandes deutsch sind, während nur 20 Prozent hebräische und 10 Prozent slawische Ausdrücke ins jüdisch-deutsche Vokabularium Eingang gefunden haben. Diese Beimischung außerdeutscher Bestandteile bewegt sich durchaus im Rahmen des in der Geschichte der Sprachen üblichen fremden Einschlages. Man bedenke nur, daß auch im Zeitalter des gewaltigsten deutschen Nationalkrieges alle Sprachreinigungsversuche eine Säuberung der deutschen Sprache von den in sie eingedrungenen Fremdwörtern nicht erreichen können, daß vor allem die militärischen Fachausdrücke vielfach nicht dem Boden der deutschen Muttersprache entsprossen sind, sondern aus der Heimat unserer Feinde stammen. Wenn Bezeichnungen wie Artillerie, Infanterie, Rekrutendepot u. a. m. keine Verwelschung der deutschen Sprache bedeuten, dann hat auch niemand das Recht, die jüdisch-deutsche Sprache im Hinblick auf die verhältnismäßig geringe Anzahl von fremdsprachigen Elementen zu einer Mischsprache zu degradieren.

Aus der reichen Fülle der deutschen Wörter des jüdisch-deutschen Idioms erregen diejenigen unser besonderes Interesse,

deren Spuren aus dem Neuhochdeutschen verschwunden sind, während die Sprache der Ostjuden sie aus dem Mittelalter als echtdeutsches Sprachgut treu bewahrt hat. Gerade diese Ausdrücke sind es, die oft den Gegenstand törichten Spottes bilden. Wenn der Ostjude leilach (Laken), fartuch (Schürze), gich (schnell), ette, tate (Vater) sagt, so hat er Klänge aus der Vergangenheit unserer Muttersprache in die Neuzeit hinübergerettet und sich als Schatzkämmerer vielhundertjährigen deutschen Erbes bewährt. Denn leilach ist eine mittelhochdeutsche Form für lînlachen = Leinlaken, Bettuch, fartuch entspricht dem mhd. vortuoch = Vortuch, Schürze und gîch ist dialektisch vom mhd. gâh, gêhe (jach, jäh) abgelautet. Ette (atte) = Vater ist ebenfalls mittelhochdeutschen Ursprungs und jedem oberflächlichen Kenner des Gotischen aus der Bibelübersetzung des Wulfilas geläufig. Auch der „tate" ist echtdeutscher Herkunft und heute noch in Deutschland vielfach mundartlich üblich. Der Gebrauch dieses Wortes durch die Ostjuden gibt um so weniger Grund, unseren Spott herauszufordern, als ja in der Erhaltung dieses Ausdruckes eine größere Ehrfurcht vor altem deutschen Spracherbe sich äußert als in der Anwendung von „Vater", das bekanntlich auf das Griechische und Lateinische zurückgeht. Ebenso zeigt sich das Jüdisch-Deutsche in der Bezeichnung der Verschwägerungsverwandtschaften als Konservator älteren deutschen Sprachgutes. In Schwäher (Schwiegervater, mhd. swëher), Schwiger (Schwiegermutter, mhd. swiger), Schnur (Schwiegertochter), Eidam (Schwiegersohn) lebt der einstige Reichtum der deutschen Verwandtschaftsnamen noch fort, während das Neuhochdeutsche die individuellen Bezeichnungen aufgegeben und an ihre Stelle nach dem Muster romanischer Sprachen durch Vorsetzung des generellen „Schwieger" die Ausdrücke für Blutsverwandtschaften in solche für Verschwägerungen umwandelt. Auch in „Vetter" in der Bedeutung „Onkel" liegt echtdeutscher Gebrauch vor, während „Onkel" eine Entlehnung aus dem Französischen (lat. avunculus) darstellt. Wenn „dienst" nicht Diensthandlung, sondern Dienstbote im Jüdisch-Deutschen

bedeutet, so kommt dieses Wort im letzteren Sinne schon im Altdeutschen vor. „Trer“ für Träne stellt keine Verstümmelung dar, sondern ist die Bewahrung des mittelhochdeutschen trêr, das sich neben trên, trân findet. Duchten = dünken, mir dacht = mich dünkt, ist seit dem 13. Jahrh. im Mhd. neben dunken nachzuweisen; „torren“ (dürfen) entspricht dem mhd. turren.

Aus dem Gebiete der kulinarischen Terminologie wäre hier hervorzuheben: lekach = Lebkuchen, zimmes = zuomuose (zumus) oder z'imbiss (zum imbiss), farfel = farfeln (geriebener Teig, Nudeln).

Alle diese Ausdrücke sind gut deutsche Wörter, und man könnte diese Liste noch erheblich vermehren.

Mit welcher Liebe der Ostjude am „Mameloschen“ hängt, beweist der Umstand, daß die Stätte, die ihm heilig und teuer ist, weil aus ihr die Wurzeln seines geistig-sittlichen Wesens ihre Nahrung ziehen, das Lehrhaus, die Synagoge, keinen hebräischen, sondern den deutschen Namen „Schul“ trägt. Und die Tätigkeit, die das höchste Gottesgebot ist, das Forschen in der göttlichen Lehre, eine Beschäftigung, die heute noch das Leben eines sehr großen Teiles der Ostjudenheit ausfüllt und ihren Jüngern die einzige geistige und seelische Erquickung einer in Nacht materieller Gedrücktheit ist, heißt „lernen“ schlechthin.

Auch eine Durchsicht des Namensregisters der Ostjuden zeigt die tiefe Verehrung, die sie für deutsche Laute hegten und noch hegen. Denn inmitten eines polnischen oder russischen Milieus gaben und geben sie ihren Kindern, hauptsächlich ihren Töchtern, deutsche Namen. Es ist also nicht wie bei uns die Furcht, daß die Kinder durch einen jüdischen Namen in einer nichtjüdischen Umgebung unliebsam auffallen könnten die die deutsche Namengebung veranlaßt, sondern die Liebe zur deutschen Sprache, die diese mit einem Schimmer der Heiligkeit verklärt. Denn wenn nicht assimilatorische Motive eine Rolle spielen, so wählt man die Namen seiner Kinder aus einer Sprache, die einem lieb und heilig ist. Auch in diesem

Sinne gilt: nomen est omen. „Scheine“ (bei den deutschen Juden Scheinle = Schöne), Freide (Fradl = Freude), Liebe, Hinde, Gute, sind einige der am häufigsten vorkommenden ostjüdischen Frauennamen. Die Männernamen sind vorwiegend der Bibel entnommen, aber auch zur Benennung von männlichen Personen wird das Deutsche vielfach herangezogen. Das vielbespöttelte „Leib“ z. B. ist nichts anderes als Löwe, Löb. Allerdings trägt bei den Männern der deutsche Name im Gegensatz zum hebräischen einen profanen Charakter.

Wie auf dem Gebiete des Wortbestandes begegnen wir auch im Bereiche der Formenlehre Spuren aus dem Mittelalter der deutschen Sprache. Nach dem bestimmten Artikel stand im Alt- und Mittelhochdeutschen ausnahmsweise, wenn nachdrückliche Betonung der Eigenschaft angestrebt war, die starke Form des Adjektivums. Diese Erscheinung ist auch in frühneuhochdeutscher Zeit noch oft zu belegen. Das Jüdisch-Deutsche hat diese emphatische Form der starken Deklination zur Regel erhoben und sagt beispielsweise: Der guter Freund oder in der Anrede: Gott der Gerechter. Das Mittelhochdeutsche besaß die Fähigkeit, zahlreiche Ableitungen von Part. praes. auf „ic“ zu bilden. Diese Formen sind im Jüdisch-Deutschen zur Regel geworden. Sämtliche Partizipia praes. werden durch Anhängung des Suffixes „ig“ erweitert: z. B. schlofendig, forendig. Das einzige Beispiel dieser mittelhochdeutschen Ableitungen, das im Neuhochdeutschen noch erhalten ist, „lebendig“, hat inkonsequenterweise den Ton auf der zweiten Silbe, während das Jüdisch-Deutsche die richtige Betonung auf der ersten Silbe „lébedig“ mit Elision des „n“ (mhd. lébedic, auch lemtic) bewahrt hat.

Im Laufe der Zeit entschwand die Erinnerung an die sprachliche Entstehung der Partizipialformen auf „ig“ dem Volksbewußtsein, man hielt die Silbe „dig“ für ein selbstständiges Suffix und verwandelte mit ihrer Hilfe Substantiva in Adjektiva. So erklärt sich einleuchtend die Bildung der bekannten Eigenschaftswörter milchdig, fleischdig, jontefdig. Vielleicht aber liegt hier auch eine Zusammensetzung mit dem

Hauptwort „Ding" vor, das dann als nachtonige Silbe zu „dig" verkürzt wurde.

Wie oben bemerkt, ist auch das Hebräische, d. h. biblische, talmudische und nachtalmudische Wörter, als Koeffizient an der Zusammensetzung der jüdisch-deutschen Sprache beteiligt. Diese hebräischen Elemente sind dem Organismus des Jüdisch-Deutschen fest eingefügt, sie haben deutsche Endungen und werden deutsch flektiert, sind also germanisiert. Man muß sie daher als Lehnwörter und nicht als Fremdwörter betrachten. Sämtliche Ausdrücke, die der Sphäre des religionsgesetzlichen Lebens angehören, sind dem Hebräischen entlehnt. Die Familie und die religiösen Momente im Familienleben werden hebräisch wiedergegeben: mischpoche, briß mile, chassene, choßen, kalle usw. Aber auch das weite Gebiet des Denkens und Empfindens, überhaupt fast aller abstrakten Begriffe ist die Domäne hebräischer Wörter. Denn die Welt der Vorstellungen und Gefühle in der der Ostjude denkt und empfindet, ist die Welt des biblisch-talmudischen Schrifttums. Verstand, Weisheit, Torheit, Freude, Schmerz, Neid, Haß und Mitleid werden hebräisch ausgedrückt.

Wider Erwarten sind die liturgischen Bezeichnungen nicht dem hebräischen, sondern dem lateinischen Sprachbereiche entlehnt. So heißt das Vorlesen aus der Thora, wie überhaupt jedes Lesen: leinen, was höchstwahrscheinlich auf das lateinische legere[1]) zurückzuführen ist. Den Segen sprechen oder Segen

[1]) Diese Etymologie ist schon von Buxtorf gegeben worden. Die lateinische Infinitivendung ist wie bei allen ins Jüdisch-Deutsche übergegangenen Lehnwörtern germanisiert, so daß legere zu legen geworden ist. Das „g" ging intervokal in „j" über, so daß lejen, leien entstand. So zu belegen z. B. im Titelblatt der gereimten Psalmübersetzung von Roesel Fischels, Krakau 1586. Leien wurde dann später zu leienen erweitert. Die Ableitung vom mittelhochdeutschen leich (Spiel, Melodie, neuengl. lay) ist unwahrscheinlich, da die Elision des „ch" im Jüdisch-Deutschen nicht befriedigend erklärt werden kann. Andere wollen den Ursprung von leinen im aramäischen לעיין (Targ. jer. zu Gen. 3,15) erblicken. Aber die Schwierigkeit, daß das ל nicht wurzelhaft ist, ist nicht zu unterschätzen. Die unzweifelhaft feststehende Etymologie von oren und benschen weist deutlich auf die lateinische Herkunft von leien hin-

erteilen heißt benschen (lat. benedicere), die Tribüne, auf der man in der Synagoge der Verstorbenen gedenkt, Almemor (lat. memor), das Verzeichnis der Verstorbenen Memorbuch. Es liegt hier vielleicht ein Einfluß der mittelalterlichen Kirchensprache vor, was uns nicht in Erstaunen versetzen wird, wenn wir bedenken, daß auch das von uns in neuerer Zeit übernommene Wort „Predigt“ der Kirchensprache angehört und lateinischer Abstammung (praedicare) ist. Während der deutsche Jude „beten“ mit oren (lat. orare) widergibt, sagt der Ostjude dafür dawnen, was möglicherweise auf das lateinische devovere zurückgeht, wahrscheinlicher aber in dem hebräischen Verbalstamm דבב (Hohelied 7,10) seine Wurzel hat.

Nur ein kleiner Bruchteil (etwa 10 %) des jüdisch-deutschen Wortbestandes ist slawischen, vornehmlich polnischen, teilweise auch russischen Ursprungs. Diese slawischen Bezeichnungen, fast die einzigen Spuren der Einwirkung der slawischen Umgebung auf das Jüdisch-Deutsche, dienen hauptsächlich zur Benennung von Gegenständen des täglichen Bedarfs und beziehen sich größtenteils auf Kleidung, Nahrung und Beruf. Auf diesen Gebieten ist ja bei noch so strenger Abschließung eine Berührung mit der Umwelt nicht zu vermeiden. Daher ist es auch erklärlich, daß die in England und Amerika eingewanderten Ostjuden diese slawischen, dem täglichen Leben angehörenden Ausdrücke durch englische ersetzt haben.

Hier wäre noch zu erwähnen, daß auch einige romanische Wörter ihren Weg ins Jüdisch-Deutsche gefunden haben: plet (billet), sarven (servir), kapote (capote), scholent (chaulent).

Es sei noch kurz die Frage gestreift, ob es eine Grammatik der jüdisch-deutschen Sprache gibt. Die Frage aufwerfen heißt sie bejahen. Jede Sprache ohne Ausnahme ist in der Struktur ihrer Laute, Formen und Sätze von bestimmten Gesetzen beherrscht, deren Aufdeckung die Aufgabe der Sprachforschung ist. Eine Willkür würde den Zweck der Sprache, die Verständigung, vereiteln und ist auch schon aus inneren Gründen unmöglich. Die Behauptung von J. M. Jost (Encyclopädie von Ersch und Gruber 1850, Artikel Judendeutsch),

„eine Grammatik des Jüdisch-Deutschen kann es nicht geben", zeugt daher von erstaunlicher philologischer Unbildung. Die beste Widerlegung solcher unwissenschaftlichen Behauptungen bildet die Tatsache, daß im Jahre 1908 eine jüdisch-deutsche Grammatik von S. Reisin für den Schulgebrauch in Warschau (Verlag Progress) erschienen ist.

Die Haupttendenz der jüdisch-deutschen Grammatik ist eine Vereinfachung der Deklination und Konjugation. Die Kasusendungen sind verschwunden; der Genetiv wird (wie im Französischen und Englischen durch die entsprechenden Präpositionen) durch Vorsetzung des Wörtchens „vun" gebildet. Nur bei Eigennamen und manchen Verwandtschaftsbezeichnungen hat sich das „s" des Genetivs noch erhalten: z. B. Leiser's, tatens, mames.

Von den Zeiten des Verbums ist das Praeteritum völlig verschwunden. Der Konjunktiv ist bis auf wenige Reste getilgt. Das Futurum wird durch das Hilfszeitwort welen[1]) (vgl. das Englische) gebildet, das Konditionale mit Hülfe von wolt (engl. would).

Sämtliche Präpositionen regieren den Dativ, wie das ja auch in Deutschland vielfach dialektisch der Fall ist.

III.

Wir haben zu zeigen versucht, daß das Jüdisch-Deutsche ein den übrigen deutschen Dialekten ebenbürtiges Idiom ist, das wohl in mäßigen Grenzen fremden Einschlag aufweist, aber alle anderen deutschen Mundarten durch treue Bewahrung früheren deutschen Sprachgutes übertrifft. Wie erklärt sich aber die Abneigung, die man vielfach auch in jüdischen Kreisen Deutschlands gegen das Jüdisch-Deutsche hegt? Das mag wohl ein Erbe aus der Zeit der bürgerlichen Emanzipation sein. Aber, wenn Mendelssohn und seine Zeit den Gebrauch des „Jargons" durch deutsche Juden verpönten, so leitete sie neben

[1]) Auch die zweite und dritte Person west, wet sind Verkürzungen von welst, welt.

der Aufklärungstendenz auch das edle Motiv, der politischen Gleichstellung der deutschen Juden jedes Hindernis aus dem Wege zu räumen. Seit der Erlangung der Gleichberechtigung ist das Jüdisch-Deutsche völlig aus Deutschland verschwunden. Wir deutschen Juden haben also keinen Grund mehr, diese Sprache zu bekämpfen, und sollten vielmehr mit Stolz auf unsere ostjüdischen Brüder blicken, die gerade durch ihre Sprache Wegbereiter der deutschen Kultur in der ganzen Welt geworden sind. Oder geben die dialektischen und oft archaistischen Formen des Jüdisch-Deutschen Anlaß zum Gespött? Aber auch dem Niederdeutschen erscheint die Mundart seines bayrischen Landsmannes als ein seltsames Deutsch, und der letztere wiederum glaubt in dem Mecklenburger Platt eines Fritz Reuter eine Entstellung seiner lieben Muttersprache zu erkennen. Auch das Holländische, Dänische und Nordische klingt dem Ohre des Deutschen wie ein Kauderwelsch, weil alle diese Sprachen verwandte und doch so verschiedenartige Abzweigungen vom deutschen Sprachstamme sind.

Aber nicht nur vom Standpunkte des Deutschtums aus hat das Jüdisch-Deutsche eine hohe Bedeutung. Der eigentliche Kulturwert einer Sprache offenbart sich erst in der Literatur, die in ihr geschaffen worden ist. Es kann auch von diesem Gesichtspunkte aus keinem Zweifel unterliegen, daß die Sprache der Ostjuden zu den Kultursprachen zählt. Wir können im Rahmen dieses Aufsatzes nur Andeutungen über die jüdisch-deutsche Literatur geben[1]).

Das 16., 17. und 18. Jahrhundert hat vorwiegend Bibelübersetzungen und zahlreiche Werke religiös-ethischer Natur in jüdisch-deutscher Mundart geschaffen. Aus der Gattung der letzteren ragt das berühmte Buch „Zëena Ur'ena“ (Zenne Renne) des Jakob b. Isak aus Janow in Polen hervor. Zum ersten Mal 1590 in Basel gedruckt, erlebte es in hundert Jahren 26 Auflagen. Es enthält eine Sammlung von Erzählungen und

[1]) Zur Geschichte der jüdisch-deutschen Literatur vgl. M. Pinès „Histoire de la littérature judéo-allemande“, Paris 1910.

Sentenzen aus der Haggadah zum Pentateuch und den fünf Rollen in jüdisch-deutscher Bearbeitung. Hätte das Jüdisch-Deutsche kein anderes Verdienst, als daß es das sprachliche Gewand für den Inhalt dieses Werkes ist, so müßten wir es um dieses einen Verdienstes willen segnen. Denn der Zenne Renne erfüllte ganze Generationen jüdischer Frauen und Mädchen in Deutschland und Osteuropa mit Stolz auf die jüdische Geschichte und mit Liebe zum heiligen Thoragesetze und ist heute noch das Entzücken der ostjüdischen Frauenwelt.

Auch eine Volksliteratur, die den gesamten Stoffkreis der deutschen Sagen und Volksbücher umfaßt, hat in jüdisch-deutscher Sprache geblüht. Wir nennen hier nur das berühmte Maaßebuch von einem unbekannten Verfasser (Basel 1602), das über 300 Geschichten aus Talmud und Midrasch, aber auch Anklänge an deutsche Märchen, an indische und arabische Fabeln enthält. Die Volkstümlichkeit des sogenannten Bovobuches, das Elia Levita (1507) aus dem Italienischen nach der Romanze[2]) des Ritters Buovo d'Ancona bearbeitete, geht daraus hervor, daß eine phantastische Erzählung im Munde der Ostjuden noch heute „Bovomaiße“ genannt wird.

Die eigentliche Volkspoesie findet ihre Resonanz in den Volksliedern. Das jüdisch-deutsche Volkslied ist ein echtes Kind des Ghettos. Es fehlt das Lied der freien Natur. Die Sammlung von 376 jüdisch-deutschen Volksliedern (M. Ginsburg und P. S. Marek, Petersburg 1901) enthält Kinder-, Wiegen-, Hochzeits- und Liebeslieder und natürlich auch solche religiösen Charakters.

Eine belletristische Literatur im modernen Sinne hat das 19. Jahrhundert den Ostjuden beschert. Viele Erzeugnisse dieser Literaturgattung, insbesondere die aus der Feder der Maskilim stammenden, müssen vom Standpunkte des gesetzestreuen Judentums entschieden abgelehnt werden. Aber es findet sich in dieser Literatur auch das Hohelied der veredelnden und verjüngenden Zauberkraft, die das Thoragesetz auf die jüdische

---

[2]) Diese geht auf den berühmten englischen Roman Sir Bevis of Southampton zurück.

Volksseele ausübt, die dichterische Verherrlichung des Talmuds, die Bewunderung der Talmudjünger, die ihr ganzes Leben dem heiligen Talmudstudium weihen.

Vom rein literarischen Standpunkte aus gesehen, gehören manche jüdisch-deutschen Werke des 19. Jahrhunderts der Weltliteratur an. Den großen Satiriker S. J. Abramovitsch (Mendele Moicher Sforim nach einem Haupttypus seiner Schriften genannt) könnte man als den Swift des Ghettos bezeichnen. Der kürzlich verstorbene S. Rabinowitsch (Scholem Aleichem) ist der größte Humorist der Ostjudenheit. Seine köstlichen Kleinstadtgeschichten sind mit einem wunderbaren Humor gewürzt, der unsere ostjüdischen Brüder wieder lachen gelehrt hat. Die Typen seiner Erzählungen sind sprichwörtlich, und es genügt, ihre Namen zu erwähnen, um betrübte Gesichter aufzuhellen. Man hat Rabinowitsch den Mark Twain des Ghettos genannt. Zu den hervorragenden jüdisch-deutschen Lyrikern gehört der berühmte Morris Rosenfeld, der Sänger proletarischer Not und jüdisch-nationaler Hoffnungen, S. S. Frug, der Dichter wunderbarer Naturpoesien und Balladen („Dem Schammes Tochter") und J. L. Perez, der zugleich auch ein trefflicher Novellist war und überhaupt stark unter dem Einflusse der modernen europäischen Literatur stand.

Das moderne jüdisch-deutsche Theater hat in Schalom Asch und A. Goldfaden seine bekanntesten Dramatiker. Es gibt große jüdisch-deutsche Bühnen in Warschau, London und New-York.

Am Schlusse dieser knappen Literaturskizze sei noch kurz die journalistische Bedeutung der jüdisch-deutschen Sprache erwähnt. Das Erscheinen von großen jüdisch-deutschen Tageszeitungen, wie der „Haint", das „Leben", der „Moment" in Warschau, die „jüdische Welt" in Wilna und die „Zeit" in Petersburg zeigt, daß die jüdisch-deutsche Sprache auch auf dem Gebiete der Presse auf der Höhe moderner Sprachen steht.

Eine Tannaim-Familie in Rom.

Von Rabb. Dr. S. Klein, Érsekujvár (Ungarn).

Es empfiehlt sich, noch nicht zum Abschluß gebrachte historische Fragen von Zeit zu Zeit einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Dies möge im folgenden in Bezug auf einen Punkt der Geschichte der Juden in Rom geschehen.

Im Traktat Derek erez c. 5 liest man den bereits oft behandelten Bericht über eine Reise der palästinischen Gelehrten Rabban Gamliel, R. Josua, R. Eleazar b. Azarja und R. Akiba nach Rom, wo sie bei einem ihrer „Genossen", der in unserem Bericht als פילוסופוס, das heisst „Philosophus" bezeichnet wird, ihre Aufwartung machen. Die Bezeichnung „Philosophus" ist zu allgemein, daher vermutete N. Brüll (Jahrbücher IV 40 ff., auf einen früheren Artikel Grätz's in der MGWJ 1877, 355 sich beziehend) im פילוסופוס ein ursprüngliches פולוס יוספוס, d. h. nach Brüll: Flavius Josephus. Während Berliner (Gesch. der Juden in Rom S. 33 Anm. 3) meint, diese Hypothese sei zu schwach, um auf sie näher einzugehen, will der neueste hebräische Geschichtsschreiber dieser Epoche: W. Jawitz (תולדות ישראל VI, 70 Anm. 6) der Grätz'-schen Hypothese, daß unter פילוסופוס Josephus gemeint sei, beistimmen. Nun wurde aber schon von anderen auf die in den Responsen des R SbA Nr. 418 (ed. Wien 57 a letzter Absatz) enthaltene Lesart hingewiesen, wonach der Genosse der Gelehrten Israels ארסתבלוס, d. h. Aristobulus geheißen habe. Die betreffende Stelle lautet da: וכבר כתבו ז"ל אמר להן רבן גמליאל בואו ונקבל פני ארסתבלוס חברנו שהיה מפילוסופי דורם R. Jedaja ha-penini, von dem dieser Brief stammt, besaß offenbar eine von der unsrigen verschiedene Rezension des Berichtes im Trakt. Der. er. (vgl. dort), in der außer dem Worte פילוסופוס auch der Name Aristobulus enthalten war. Es ist daher völlig unstatthaft und entgegen jedem kritischen Grundsatze, dieses ארסתבלוס — wie Brüll a. a. O. es meint — in פילוסופוס zu ändern. Nie würde ein Abschreiber darauf verfallen sein, das wohlbekannte häufige Wort פילוסופוס in ein verhältnismäßig doch selteneres Wort ארסתבלוס abzuändern.

Wer war nun dieser Aristobulus in Rom? Wie die Bezeichnung חברנו im Munde R. Gamliels zeigt, war er ein Schriftgelehrter, wie deren es mehrere in Rom um diese Zeit (etwa zu Beginn des 2. Jahrhunderts) gab[1]). Es ist nun zu prüfen, ob der Name Aristobulus in einer römisch-jüdischen Familie, der unser Gelehrte entstammen mochte, anzutreffen sei? Dies ist in der Tat der Fall. Wir glauben nämlich nicht zu irren, wenn wir diesen Aristobulus als den Vater des um die hadrianische Verfolgungszeit in Rom lebenden R. Reuben ben Aristobulus bezeichnen.

R. Reuben b. Aristobulus ist aus mehreren talmudischen Stellen bekannt. In dem legendenhaft ausgeschmückten Bericht über die Reise R. Simon b. Jochai's und R. Eleazar b. R. Jose's (b. Meïla 17 a b) wird von R. Reuben b. Aristobulus erzählt, daß er gleich zu Beginn der Veröffentlichung der gegen die Juden erlassenen Edikte die Zurücknahme derselben durch schlaue Argumente bewirkt habe. Dieser Vorgang wird zumeist so dargestellt, als wäre R. Reuben von Palästina aus nach Rom gegangen, um dort — sich in Tracht und Haarschmuck einem Römer gleich zeigend — in der Ratsversammlung seine Argumente gegen die Erlassung jener feindseligen Edikte vorzubringen[2]). Veranlassung zu dieser Auffassung der Stelle bot der Ausdruck in Meïla 17 a: הלך ר' ראובן בן איצטרובלי וסיפר קומי והלך וישב עמהם, אמר להם וכו' wo aber הלך keinesfalls das „Hingehen" in dem Sinne bedeuten muß, als müßte R. Reuben von Palästina aus die Reise nach Rom gemacht haben. הלך hat hier — wie nicht selten in talmudischen Erzählungen — die Bedeutung: „er ging an die Sache, er begann". In der Tat liest man in der in Halachot Gedolot (ed. Hildesheimer S. 602) enthaltenen Rezension: היה שָׁם זקן אחד

[1]) Vgl. Berliner a. a. O. 30 f.; vgl. auch die Vermutungen Jawitz's a. a. O. S. 318 ff.; Hildesheimer „Von Duldern und Kämpfern" S. 17 f.

[2]) Grätz IV S. 190 meint, R. Reuben b. Strobilos (so!, s. dagegen Bacher, Ag. d. T. II 383 Anm. 4) hätte in Antiochien gewohnt (warum?); s. ferner Bacher a. a. O.; Jawitz a. a. O. S. 177.

ושמו ר׳ ראובן בן איצטרובלי שהיה נכנס ויוצא לפני המלך בלא רשות. wonach R. Reuben ständig in Rom gewohnt habe und freien Eingang beim Kaiser hatte. Es wäre auch kaum denkbar, daß ein palästinensischer Jude so sehr sich in die römischen Sitten einleben könnte, daß er vor den Ratsherrn in Rom als ein echter Römer hätte erscheinen können. Es kann aber auch direkt bewiesen werden, daß er kein Palästinenser war. Tosefta Schebuot III 6 wird erzählt פעם אחת שָׁבַת ר׳ ראובן בטבריא ומצאו פלוסופוס אחד R. Reuben habe einmal den Sabbat in Tiberias zugebracht und dort mit einem Philosophen ein Religionsgespräch geführt. Er war einmal in Tiberias, sein ständiger Wohnort war also nicht diese Stadt, sondern — wir dürfen wohl mit Sicherheit behaupten — die Stadt Rom, wo er seine Erziehung durch den philosophisch gebildeten Vater R. Aristobulus genoß, die Sprache und die Sitten Roms sich zu eigen machte, daneben aber auch, mit jüdischem Wissen und tiefer Frömmigkeit erfüllt, seine Kenntnisse und Fähigkeiten dazu verwandte, das drohende Unheil vom Haupte Israels abzuwenden.

Die wenigen Sätze, die die agadische Überlieferung von R. Reuben b. Aristobulus bewahrte, sind sämtlich philosophisch-ethischen Inhalts [1]), ein Beweis dafür, daß ihr Urheber neben der jüdischen auch eine philosophische Ausbildung genoß [2]).

Zwei Söhne R. Reubens studierten zu Rabbi's Zeiten in Palästina [3]). Ein anderer Sohn scheint jedoch in Rom geblieben zu sein, um dort seinen Einfluß bei der Regierung für sein jüdisches Volk geltend zu machen. Dieser Sohn hieß Ptolomeus, und es wird von ihm ganz ähnlich, wie von seinem Vater berichtet: אבטולמוס בר׳ ראובן התירו לו לספר קומי מפני שהוא קרוב למלכות man habe ihm — trotz der sonst verpönten Sitte —

---

[1]) S. Bacher und Jawitz a. a. O.

[2]) Warum Brüll a. a. O. es für unmöglich hält, daß der im oben zitierten Responsum genannte Aristobulus der Vater unseres R. Reuben sei, ist mir unbegreiflich. Er versucht auch nicht, sein Urteil zu begründen.

[3]) Jeruschalmi Kilajim IX 3 (32 c unten.)

gestattet, sein Haupthaar nach römischer Mode zu frisieren, weil er der Regierung nahe gestanden (b. Baba kamma 83 a)[2]).

So haben wir eine bedeutende jüdische Familie im 2. Jahrhundert kennen gelernt, deren Mitglieder während dreier Generationen des Judentums Lehrer und zugleich Fürsprecher bei den Gewaltigen Roms waren.

Schulfragen im Ostjudentum.

von Rabbiner J. Weinberg, Pilwischki.

Von dem jüdischen Erziehungswesen in Rußland wollen wir im Folgenden ein Bild entwerfen. Doch soll dies Problem für uns nicht Gegenstand einer rein objektiven wissenschaftlichen Betrachtung sein. Denn es ist eine Frage von außerordentlicher Aktualität: eine Lebensfrage des Judentums.

Die Ostjuden haben die Tragweite dieses Problems richtig erfaßt. Man nehme eine Warschauer jüdische Tageszeitung in die Hand, und man sieht, mit welch tiefem Ernst hier die Erziehungsfrage behandelt wird. Dort, wo die Brotfrage eigentlich im Mittelpunkt des Interesses stehen sollte, tobt gegenwärtig ein gewaltiger Kampf um eine Frage, die dem Ostjuden wichtiger dünkt, um die Schulfrage, um die Frage der jüdischen Zukunft seiner Kinder. Es soll nun in diesem zunächst eine Darstellung des alten Cheders und der Jeschiwah gegeben werden, sodann wollen wir die Reformversuche betrachten, die seit zwei Jahrzehnten im Gange sind und die Gründe für ihr Mißlingen. Zum Schluß wollen wir die Aussichten und Hemmnisse einer Reform ins Auge fassen und die

[2]) Daß dieser Ptolomeus Sohn des R. Reuben b. Aristobulus war, haben schon Bacher a. a. O. 384 Anm. 4 und Jawitz a. a. O. Anm. 2 richtig gesehen; vgl auch Tosafot B. K. 83 a s. v. התירו, wo אבטולמוס und R. Reuben verwechselt wird.

Richtung zeichnen, in der wir die Lösung dieses Problems erblicken. Es sei vorweg bemerkt, es kommt uns im wesentlichen auf eine begriffliche Vertiefung und allseitige Beleuchtung dieser Frage an, zu einer richtigen Problemstellung wollen wir beitragen. Viel zu viel wird heute mit Lösungsversuchen gespielt, während die gedankliche Durchdringung des Problems an der Oberfläche haften bleibt.

I.

Wenn wir nach den in der jüdischen Presse geläufigen Ansichten urteilen sollen, dreht sich das ganze Problem um eine Einzelfrage: um die Frage der Unterrichtssprache. Hie hebräisch, hie jiddisch, hie Landessprache, lauten die Feldrufe der Parteien in diesem Sprachenkampf. Die Zionisten treten für das Hebräische ein, die Nationalisten für das Jiddische und die Assimilanten für die Landessprache. Jedoch ist die wichtigste und doch sicherlich jüdischste Partei die gesetzestreue, zu der sich der weitaus größte Teil unseres Volkes bekennt, bisher noch nicht zu Wort gekommen. Das Entscheidende ist aber in dem Unterrichtsprogramm der Schulen nicht die Sprachenfrage, sondern die Frage, welcher Geist in ihm herrschen wird. Sollen wir an dem alten Typus des Cheders und der Jeschiwa festhalten, wo der Unterricht sich auf rein religiöse Fächer beschränkt, oder sollen auch profane Lehrgegenstände, deren der gebildete Mensch unserer Tage im Daseinskampf nicht entraten kann, die gebührende Berücksichtigung finden?

Wir müssen noch ein wenig die Stellung der einzelnen Parteien zu dem Schulproblem beleuchten. Wir unterscheiden hier drei Richtungen, die zugleich verschiedenen Gesellschaftsschichten entsprechen: die Gesetzestreuen, die Maskilim (der Begriff maskil umschließt nicht notwendig einen Gegensatz zur gesetzestreuen Richtung; er kennzeichnet oft eine mit der religiösen Erziehung Hand in Hand gehende Bildungsbeflissenheit.) und die akademischen Intelligenz - Assimilanten, die es ausschließlich in Warschau, Lodz und einigen anderen Groß-

städten Polens gibt. Sie nennen sich Polen mosaischer Konfession.

Ueber die Assimilanten ist nicht viel zu sagen. Sie geben ihren Kindern gar keine jüdische Erziehung. Sie lassen sie nicht einmal hebräisch lesen und schreiben, so dass sie selbst ohne Kenntnis der Gebete aufwachsen. Das geringe Ausmaß von Religionsunterricht, den die Kinder von den Lehrern empfangen, ist völlig belanglos und dient nur zu einer unerschöpflichen Quelle für Witzeleien. Und doch sind auch diese Assimilanten nicht völlig vom Volkskörper losgelöst. Dafür sorgt die russische Staatsweisheit.

Der Antisemitismus einerseits und die zionistische Bewegung andererseits haben in den letzten Jahren auf diese Kreise eine starke Wirkung ausgeübt und sie dem Volke und der Volksarbeit näher gebracht. Aber auf dem Gebiete der Jugenderziehung ist alles beim alten geblieben.

Die Gesetzestreuen haben bis jetzt in praxi an der traditionellen Erziehung des Cheders der jüdischen Volksschule festgehalten. Hier wird hebräisch lesen und schreiben gelehrt, ferner Thenach, Raschi und die Anfangsgründe des Talmuds. Als eine Art Mittelschule kann der Talmud-Cheder gelten. Hier wird der Talmud mit seinen Kommentatoren gelehrt, während das Bibelstudium aber auf ein Mindestmaß reduziert ist. Die Hochschule wird durch die Jeschiwa repräsentiert. Hier findet nur der Aufnahme, der ohne Hilfe eines Lehrers ein „Blatt Gemoro“ lernen kann. In der Jeschiwa bleibt der Bachur nach Belieben längere oder kürzere Zeit. Charakteristisch ist in dieser Beziehung der Grundsatz, daß die Dauer des Jeschiwa-Studiums ebenso unbestimmt ist wie die Grenzen des Torawissens.

Die Methode, die in all diesen Schulen zur Anwendung gelangt, ist die gleiche: eine Methode, die in der Methodenlosigkeit besteht. Jeder Lehrer hat sein eigenes Programm und sein eigenes System, der Fortschritt im Studium hängt lediglich von seinen persönlichen Fähigkeiten und seiner pädagogischen Gewandheit ab. Wichtig ist hier, daß die Chedorim

keine öffentlichen Institutionen, sondern lediglich Privatunternehmungen des Melameds sind, und daher keinerlei Kontrolle unterstehen. Geschulte Lehrkräfte oder Lehrmittel gibt es nicht, und während in den früheren Jahren sich noch viele begabte Männer dem Berufe eines Melamed widmeten, unter denen sich immer viele fanden, die durch natürliche Begabung und ihren angeborenen pädagogischen Instinkt den Mangel an Vorbildung und Kenntnissen auszugleichen vermochten, ist in den letzten Jahren ein schwerer Mißtand eingetreten. Die Zahl der befähigten und pädagogisch qualifizierten Lehrer verringert sich von Tag zu Tag, so daß tatsächlich eine unausgesetzte Auslese der Untüchtigen stattfindet. Es ist soweit gekommen, daß in Litauen und Samogitien der Talmudcheder fast gänzlich von der Bildfläche verschwunden ist. Die Ursache ist der Mangel an geeigneten Lehrkräften. Für diejenigen, die ihre Söhne im Talmud unterweisen lassen wollen, bleibt so kein anderer Weg, als ihre Kinder in eine Jeschiwa zu schicken, damit sie dort bei einem Jeschiwabachur talmudischen Unterricht nehmen. Es liegt auf der Hand, daß nicht alle Eltern gewillt sind, ihre Kinder in die Fremde zu schicken, wo die Kosten des Unterhalts hoch zu stehen kommen und wo die Kinder die väterliche Aufsicht und mütterliche Fürsorge entbehren müssen.

Was nun den weltlichen Unterricht anbetrifft, so herrschen in Litauen und Samogitien ganz andere Verhältnisse als in Polen. In Polen schreibt das russische Gesetz jedem Melamed vor, einen Lehrer anzustellen, der Schüler seines Cheders in der russischen Sprache und in den Realien zu unterweisen hat. Die Eltern aber und mit ihnen auch die Melamdim selbst setzen alles daran, um dieses Gesetz zu umgehen — wobei sie vor keiner List, auch vor solcher. die die Einbildungskraft eines phantasiebegabten Europäers übersteigt, zurückscheuen. Schlimmstenfalls läßt man die Kinder der Armen und die Unbegabtesten, die „Goischen Chochmes" lernen, die dann dem von Zeit zu Zeit kontrollierenden Beamten als Ausbünde staatlicher Bildung vorgeführt werden, während man die anderen Kinder während der Kontrolle einfach verschwinden läßt.

In Litauen und Samogitien liegen die Verhältnisse umgekehrt. Die Eltern haben den Wunsch, ihre Kinder in der russischen Sprache und in anderen Realien unterrichten zu lassen. Allein die unergründliche russische Staatsweisheit verbietet hier unter Strafe den russischen Sprachunterricht innerhalb des Cheders zu pflegen. — Es versteht sich von selbst, daß man sich seitens der Gesetzestreuen nie darum ernstlich bemüht hat, die Abshaffung dieses Verbotes zu erwirken. — Die Juden sind also gezwungen, sich einen anderen Ausweg zu suchen, und sie finden ihn in den größeren Städten wenigstens, in den privaten Schulen, oder in dem vom Hauslehrer erteilten Unterricht. Allein nur eine dünne Schicht von Wohlhabenden vermag sich dieses Auskunfsmittels zu bedienen. Der einfache Mann des Volkes nimmt es sich kaum zu Herzen, wenn seine Kinder ohne jegliches weltliches Wissen aufwachsen. Der Gedankengang eines frommen Vaters gipfelt in folgender Erwägung: wird mein Sohn im Tora-Studium erfolgreich sein, nun, dann gehört er der Jeschiwa, wo er schon seinen Weg finden wird. Wird er aber keine besondere Neigung zur Tora an den Tag legen und sich dem Handel oder einem Handwerk zuwenden, dann wird er das erforderliche Maß praktischen Wissens von selbst durch den steten Umgang mit der Umgebung sich aneignen. In den kleinen Städten bewährt sich dieses fromme Kalkül tatsächlich. Können die Kinder den Weg zu einem bürgerlichen Berufe nicht finden, dann erfolgt die Abwanderung der jungen Generation nach den Großstädten oder die Auswanderung nach Amerika. In den Großstädten, wo das Unterkommen in den verschiedenen Berufszweigen eine gewisse Vorbildung und ein bestimmtes Maß praktischen Wissens erforderlich macht, ist die Frage des profanen Unterrichts fortwährend akut. Tatsächlich bietet das innere Leben der frommen Familien in den Großstädten ein Bild großer Verwirrung. In den meisten Fällen beugen sich die Eltern der unerbittlichen Forderung des Lebens oder sie entziehen sich überhaupt der Aufsicht über ihre Kinder, indem sie es ihren Kindern überlassen, nach eigenem Willen zu handeln, um

dadurch die Last der Verantwortung von sich abzuwälzen. In dieser Beziehung hat Polen günstigere Zustände aufzuweisen. Der Chassidismus gibt seinen Bekennern die sittlichen Waffen, die sie dazu befähigen, ihre alten Ideale im Kampfe mit der Wirklichkeit durchzusetzen. Jedenfalls ist hier die Frage der Erziehung nicht so brennend wie in den großen Städten Litauens.

Wir müssen nun noch unsere Aufmerksamkeit auf ein Unterrichtsfach lenken, daß weder ausgesprochen profanen noch religiösen Charakter trägt, den hebräischen Sprach- und Literaturunterricht. In Polen ist auch dieses Unterrichtsfach verpönt, während man in Litauen eine mehr freundliche Stellung hierzu einnimmt. Doch trägt auch hier dieses Studium einen ganz zufälligen Charakter: Wird zuffällig nach einem Orte ein frommer Melamed verschlagen, der hebräischen Sprach- und Grammatikunterricht zu erteilen versteht, ohne dabei am überlieferten System zu rütteln, dann umso besser. Ist dies aber nicht der Fall, vermag man den Unterricht in diesen Fächern ganz zu entbehren. Melamdim dieser Art sind eine nicht allzu häufige Erscheinung. Wo sie vorkommen, sind sie bald „Lehrer“ geworden und zur Maskilimgilde übergegangen.

Wir haben im vorhergehenden den Versuch unternommen, ein Bild von dem alten Unterrichtssystem im Ostjudentum zu entwerfen. Wir müssen nun auf die Reformversuche eingehen, die seit geraumer Zeit im Gange sind und die Ursachen und Gründe ihres Mißlingens aufweisen. Ich meine damit im wesentlichen das Erziehungswerk der Maskilim. Ich habe bereits angedeutet, daß diese Bezeichnung hier nicht in ihrer bekannten historischen Bedeutung aufzufassen ist, sondern vielmehr als Kennzeichnung einer Gruppe, die Erziehungsprobleme von mehr rationellen Gesichtspunkten aus zu betrachten pflegt. Auch denke ich bei dieser Begriffsbestimmung keineswegs an differenzierte, abgeschlossene Parteien und Gesellschaftskreise; denn abgesehen davon, daß der Kristallisierungsprozeß der Parteien drüben noch nicht so weit gediehen ist, gibt es auch zahlreiche Strenggläubige, darunter auch fromme Rabbinen,

deren Ansichten in Bezug auf die Erziehungsfrage sich mit denen der Maskilim decken. Von diesen Maskilim wurden eine Reihe von Reformchedoren gegründet, die von vornherein als ein Gegensatz zur alten Chederschule gedacht waren, in der weiteren Entwicklung aber zu einer Kampfstätte wurden gegen das ganze überlieferte Erziehungswesen und die altjüdische Geistesart. Allerdings bietet der alte Cheder bei allen seinen Vorzügen dem pädagogischen Kritiker mannigfache Angriffspunkte bedenklicher Art. Die unhygienischen Zustände machen es zu einer Brutstätte mannigfacher Krankheiten. Der alte Melamed, obwohl er an sich, soweit er noch seine ursprünglichen Charakterzüge bewahrt hat, unzweifelhaft einen überaus idealen und liebenswürdigen Typus eines echten Jehudi darstellt, gehört doch als Lehrer einer längst vergangenen Epoche an. Die Tugend, deren er sich einst in hohem Maße rühmen durfte, die des altjüdischen Idealismus, geht ihm heute in steigendem Maße ab, sodaß tatsächlich nur die für den jüdischen Melamed charakteristische Unordnung und Unbeholfenheit übrig bleibt. Auch die alte Lehrweise fordert in manchen Punkten zur Kritik heraus. Allein hätten sich die Maskilim sich tatsächlich auf die oben angedeuteten Einwände beschränkt und das berechtigte Bestreben an den Tag gelegt, die vorhandenen Mängel im Rahmen des Bestehenden zu beseitigen — ihr Erfolg wäre dann siche rnicht ausgeblieben und sie hätten sich ein großes Verdienst erworben. Doch ihr extremer Geist verleitete sie bald zu einem Kampf gegen das Alte, schlechthin gegen alles, was das Gepräge des Alters trug, und sei es auch das Allerheiligste. In ihren neuen Schulen nahm der Sprachunterricht den ersten Platz ein, während der eigentliche Bibelunterricht völlig in den Hintergrund trat. Und auch dieser Bibelunterricht erfolgte nicht in der Originalfassung, sondern auszugsweise an der Hand gekü rzter Schulbibeln. in denen weite Kreise der Gesetzestreuen eine Entweihung der Heiligen Schrift erblickten. Vom Talmudunterricht sah man ganz ab und zwar teils aus Mangel an modernen Lehrkräften, teils aus prinzipieller Abneigung gegen dies Studium. Das A und O des neuen Programms bildete

der hebräische Sprachunterricht, der indessen keineswegs die erwarteten Erfolge brachte. Dies ist wohl der Einführung der „natürlichen" „Iwrit be Iwrit" Methode zuzuschreiben. Ueber die Natürlichkeit der natürlichen Methode im Unterricht einer nicht gesprochenen Sprache, wie es die hebräische ist, herrschen noch heute Meinungsverschiedenheiten. Diese natürliche Methode war in der ersten Gründungszeit der neue Chedorim, als es noch im weiten Umfange sowohl an geübten Lehrkräften wie an einer ausreichenden Terminologie für den alltäglichen Sprachgebrauch fehlte und noch keine praktischen Erfahrungen auf diesem Gebiete zur Verfügung standen, tatsächlich eher widernatürlich. Allein die Gründer der neuen Schulen, von einem grenzenlosen Enthusiasmus getragen, legten bezüglich ihrer neuen Methode einen derartigen Fanatismus an den Tag, daß sie ihre Umgebung völlig in ihren Bann zu ziehen vermochten und es niemand wagte, ihren Bestrebungen entgegenzutreten. So wurden in der ersten Zeit fast in allen großen Städten solche Reformschulen ins Leben gerufen. Die hygienischen Verbesserungen in den neuen Schulräumen sowie das selbstbewußte Auftreten der modernen Lehrer, nicht zuletzt der Vorzug der „Neuigkeit" an sich gewannen den neuen Schulen viele Herzen. Es kam nun zu einem erbitterten Kampf zwischen den Melamdim alten Schlages und den Reformern. Aber sicher hätten die Maskilim den Sieg davongetragen, wären ihre Institutionen an sich lebensfähig gewesen. Das waren sie aber nicht. Ihrem ganzen Charakter nach stellten sie eine Auflehnung wider den alten jüdischen Geist von ihrem ersten Tage dar. Dadurch erwuchs der neuen Gründung ein neuer weit gefährlicherer Gegner in Gestalt der führenden rabbinischen Persönlichkeiten, sowohl aus dem Lager der Chassidim als der Misnagdim. In eine דרכה של תורה betitelten Schrift wurde der neue Cheder schlankweg verboten und so war es schnell um die neue Chederherrlichkeit geschehen, der Siegeslauf der Reformen geriet ins Stocken, während viele, bereits bestehende Schulen sang- und klanglos von der Bildfläche verschwanden. Ihrem Wesen nach hatten sie auch keine Daseinsberechtigung. Welt-

liche Bildung vermittelten auch sie nicht, da das oben erwähnte amtliche Verbot des profanen Unterrichts innerhalb der jüdischen Schulen auch für sie galt, dem hebräischen Wissen aber, das sie vermittelten, mußte das gesetzestreue Judentum diese Qualifikation versagen. Die einzigen, die noch an diesen Schulen festhalten, sind die Zionisten, denen das Studium von Sprache und Schrifttum mit der „Lehre des Judentums" schlechthin identisch zu sein scheint. Die überwiegende Mehrheit des Volkes bringt diesen neuen Chedorim gar kein Interesse entgegen, und zwar aus doppeltem Grunde: weil diese Schulen der pädagogischen Ueberlieferung zuwiderlaufen und hauptsächlich aus Motiven religiöser Natur. Der alte Cheder bot dem Juden keine brauchbare Waffe im Lebenskampf, allein es verlieh ihm in hohem Maße die Fähigkeit, die Schwere und Unbill des Kampfes zu ertragen. Nicht die „Ueppigkeiten der Erde" gewährte sie, allein sie träufelte Himmelstau über sein trostloses Dasein, der ihm immer von neuem Kraft und Ausdauer verlieh. Was aber bot ihm das neue Erziehungsideal? Weder dies noch jenes, sondern vielmehr die Aussicht auf eine aller Wurzelhaftigkeit bare geistige Existenz, auf ein unheilbares Vegetieren in seelischem Zwielicht.

In der letzten Zeit ist auch in den neuen Schulen eine gewisse Wendung zum Guten eingetreten. Man beginnt auf zionistischer Seite den hohen erzieherischen Wert der heiligen Unterrichtsfächer zu würdigen und gab öffentlich der Ueberzeugung Ausdruck, daß der Unterricht des Tenachs in seiner Originalfassung auch vom nationalen Standpunkt geboten sei. Man legte auch das offene Bestreben an den Tag, wesentliche Konzessionen an den altjüdischen Geist zu machen und war nicht abgeneigt, Hand in Hand mit dem gesetzestreuen Judentum zu gehen. Allein diese Einigung wird kaum zustande kommen. Die Rabbinen treten ihrerseits mit aller Entschiedenheit jedem Refomversuch entgegen.

Was ist der Grund? Es ist dies keineswegs die Furcht der Einfalt vor dem Geist der Forschnung, des Glaubens vor der Vernunft, wie seinerzeit die Maskilim irrtümlich wähnten

und noch heute die „Aufgeklärten“ anzunehmen geneigt sind. Wer die litauischen Rabbiner kennt, diese Intellektualisten par excellence, wird diesen Männern schwerlich Furcht vor der Vernunft nachsagen können.

Die Scheu vor der Bildung bei den Rabbinern entspringt vielmehr ihrer eifervollen Sorge um die altjüdische Kulturart, die durch eine übermächtige fremde Kulturmacht gefährdet ist. Man denke daran, dass uns der Talmud nie als bloßes Gesetzbuch oder gar als religiöser Katechismus galt, sondern vielmehr der Niederschlag eines vollausgebildeten allseitigen und umfassenden Kulturgeistes war, der der inneren Welt unseres Volkes sein unverwischbares jüdisches Gepräge verlieh. Aus dem lauteren Quell des Talmuds schöpfte der Jude eine Fülle von Gedanken- und Gefühlswerten, seine Welt- und Lebensanschauung—kurz, sein gesamtes geistiges Menschentum. Am Talmud bildeten sich Kopf und Herz, der Talmud wies Willen, Ziel und Richtung. Alle Schaffenskräfte des Geistes, die gesamte sittlichgeistige Energie, alles fand im Talmud Erfüllung. Die Gegnerschaft der Rabbiner gegenüber den fremden Sprachen richtet sich nicht gegen diese selbst, sondern vielmehr gegen die mit dem Sprachstudium verbundene Notwendigkeit der eingehenden Beschäftigung mit der betreffenden Literatur und der gesamten Geisteskultur. Gegen die Aneignung von Sprachkenntnissen durch den unmittelbaren Umgang haben auch sie nichts einzuwenden. Durch die übliche Spöttelei auf Kosten der Rabbiner stellen sich die Maskilim selbst ein Armutszeugnis aus. Hier handelt es sich nur um die Frage, welcher Ideenkreis auf den jüdischen Geist entscheidenden Einfluß gewinnen wird, der der jüdischen oder der fremden Kultur. Woher soll der Jude die geistigen Säfte seiner Persönlichkeit schöpfen, aus eigenem oder aus fremdem Erdreich?

Was die Rabbiner erstreben, ist einzig und allein die Erhaltung des reinen Judentums. Sie bietet ihnen eine Gewähr für den Fortbestand des Judentums. Als ich einmal in einer Unterhaltung mit meinem verehrten Lehrer, dem berühmten Gaon Rabbi Eliah Baruch Kamai, Rabb

und Vorsteher der Jeschiwa zu Mir der Ansicht Ausdruck gab, daß es doch der jungen Generation nicht leicht sei, ausserhalb des neuen Lebens zu verharren, und man doch ihr nicht Opfer auferlegen könne, die über ihre Kraft gehen, gab er mir die unbefangene Antwort: Warum ist es uns möglich, und warum vermochten es unsere Väter? Es kommt nur auf die Kraft des Wollens und des Duldens an. Ist einem diese Kraft abhanden gekommen, dann ist er für das Judentum verloren. Ich war selbstverständlich völlig entwaffnet. Ich vermochte nichts zu erwidern. Ich wollte in ihm nicht die schmerzlichen Erinnerungen daran wachrufen, was er an seinen eigenen Kindern erfahren habe[1]). Einst pflegte ich eine diesbezügliche Unterhaltung mit dem Nestor der russischen Rabbiner, Rabbi Benzian aus Bjelsk, in deren Verlauf wir auf Rabbiner Hirsch und die deutsche Orthodoxie zu sprechen kamen. Der greise Rabbi sprach mit grosser Begeisterung von der Frömmigkeit des Rabbiners Hirsch. Auf meine Frage: Warum sollen auch wir nicht danach streben, eine mit allen Vorzügen

[1]) Rabbi Israel Salanter hegte heimlich den großen Gedanken, den Typus eines der Thora und dem Glauben ergebenen gebildeten Juden heranzubilden. Zu diesem Behufe hatte er einen seiner erprobtesten Schüler, Einhorn mit Namen, einen durch Begabung sowohl wie durch Frömmigkeit ausgezeichneten Jüngling, dazu ausersehen, daß er nach Deutschland gehe und dort dem medizinischen Studium obliege. Rabbi Israel hoffte, durch das Beispiel seines Schülers auf die anderen jüdischen Aerzte einzuwirken. Allein dieser Versuch nahm einen sehr unglücklichen Verlauf. Sein Schüler Einhorn wurde tatsächlich ein berühmter Arzt, er erklomm bald einen hohen militärischen Rang im russischen Heere — und ließ sich taufen! Dieser Vorfall diente lange als ein warnendes Zeichen. Der jüngere Bruder des besagten Dr. Einhorn, ebenfalls Militärarzt von Beruf, gab unter dem Eindruck des traurigen Familienereignisses seine Stellung auf und flüchtete heimlich nach Wilna, wo er als armer Parusch im Beth-Hamidrasch „lernte", bis er schließlich von der nach Landstreichern fahndenden russischen Polizei entdeckt wurde... Der jüngere Dr. Einhorn lebt noch heute in einem Städtchen des Gouvernement Grodno als überaus frommer und thoratreuer Jude. (Er ist der Vater des jungen jüdischen Dichters David Einhorn). Der Eindruck dieses traurigen Falles auf Rabbi Israel selbst war aber so stark, daß er fortan den Gedanken einer harmonischen

der deutschen ausgerüstete Orthodoxie bei uns heranzubilden? erwiderte er verwundert: Erstens haben wir keine Rabbiner vom Schlage Hirschs. Und zweitens: - Wollen Sie ernstlich den „Schaagas-Arjê“ durch den „Horeb“ ersetzen? — Solange wir eine thorabeflissene Jugend in unseren Jeschiwot haben, haben wir keinen Grund, auf unsere Thora zu gunsten eines Quäntchens „moderner Bildung“ zu verzichten. „Befragen Sie doch einmal den berühmten Verfasser des „Chofez-Chajim“, Rabbi Israel Meir aus Radin, über seine Ansicht von der Notwendigkeit des weltlichen Wissens! Er wird Ihnen einfach erwidern: „Schön! Und was soll bezüglich der Notwendigkeit des Thorawissens geschehen? Und die Sünde der Thoravernachlässigung (Bitul-Thauro)?“ Ich muss noch folgende anekdotenhaft klingende Bemerkung hierhersetzen. Ich sprach einst mit einem berühmten russischen Rabbiner, dessen Thoragelehrsamkeit von seiner Frömmigkeit noch überstrahlt wird, von einem bekannten Rabbiner, der sich zugleich als ausgezeichneter hebräischer Schriftsteller betätigt.

„Was denkt Euer Thorawürden über die Persönlichkeit dieses Rabbiners? Sind seine Kenntnisse und sein literarisches Talent nicht von höchstem Nutzen für die Sache unserer Thora und unseres Glaubens?“

„Jawohl. Allein, wenn er einst am Tage des Gerichts gefragt wird, weshalb hast Du das Thorastudium vernachlässigt, was wird er darauf erwidern? — Russisch kann wohl an Orten betrieben werden, wo die Beschäftigung mit der Thora nicht statthaft ist, aber die heilige Sprache? —“

„Weshalb durfte der Rambam? —“

Verschmelzung von Thora und Haskala weit von sich wies. Bei meiner Anwesenheit in Grodno sagte mir der erwähnte Dr. Einhorn einmal: „Fliehe die Haskala! Auch ich bereue es, daß ich meine Zeit für fremde Studien vergeudet habe.“

Auch Rabbi Israel Salanters Schüler, Rabbi Simcha Sissel, machte den Versuch der Verbindung von Thora und Weltbildung in der von ihm zu diesem Zwecke ins Leben gerufenen Lehranstalt. Die Schule hatte infolge finanzieller Schwierigkeiten keinen langen Bestand. Auch blieben nicht alle Zöglinge dem überlieferten Judentum treu.

„Der Rambam befasste sich mit weltlichem Wissen nur in einer Stunde, die weder Tag noch Nacht ist.“

„Und jener Rabbiner, dessen Gottesfürchtigkeit doch über jeden Zweifel erhaben ist—?“

„Demgegenüber berufe ich mich auf den Brisker Raw, der meine Ansicht teilt.“

„Und die wirtschaftlichen Sorgen, — wie sollen sich die Kinder ernähren können?“

„Durch Gottes Hilfe. „Des Menschen Nahrung ist ihm am Jahresbeginn im voraus zugemessen.“

„Allein statt eines Handwerks, dessen Erlernung nach dem Gesetz gestattet ist, dürfen doch auch profane Kenntnisse als Rüstzeug für den Lebenskampf erworben werden?“

„Die Weltweisheit gefährdet das Judentum dessen, der ihr obliegt. Ist jemand bei der Ueberschreitung des Meeres der Gefahr entgangen, wohlan! Allein man darf sich nicht von vornherein in die Gefahr begeben.“

„Rabbiner Reines ist der Ansicht, daß aus dem profanen Studium dem Judentum keine Gefahr, sondern vielmehr eine Stütze erwachse.“

„Rabbiner Reines hat sich selbst nie mit profanem Wissen abgegeben, sondern es bloß den andern gestattet...“

Solcher Art ist der Gedankengang der alten Rabbiner. Das Verbot der „Thoravernachläßigung“ haben sie wohl, der Not gehorchend, für diejenigen, die sich einem weltlichen Berufe widmen, aufgehoben, allein die Gefahr des fremden Studiums ängstigt sie. Bei der alten Generation artet diese Frage zu einer Glaubensfrage aus: „Glaubt man, daß Gott den Menschen auch ohne weltliches Wissen erhalten kann, oder nicht?“ Der Gedankengang gipfelt in den Worten, die eine Witwe ihrem rabbinischen Schwiegersohn entgegenhielt: Besser daß unsere Kinder arme Juden sind, als reiche Gojim.

— Wir haben den Standpunkt der Rabbinen dargestellt, weil es die Gegnerschaft der Rabbinen war, die die Reform-

versuche des Maskilim zum Scheitern brachte. Diese verstanden es nicht, dem Standpunkt des überlieferten Judentums Rechnung zu tragen und heute—haben sie jeden Kredit verloren.

Wir haben zunächst die gegenwärtige Lage geschildert. Ein zweiter Aufsatz soll den Ausblick in die Zukunft bringen.

Proselyten einst und jetzt.

Von Rabb. Dr. Daniel Fink, Berlin.

Unter obigem Titel brachte die vorletzte Nummer des „Jeschurun" einen Artikel, der auch die Frage der Mischehe streifte und zwar in einer Weise, die zu Bedenken Anlaß bietet. Der von Herrn Dr. Wreschner gemachte Vorschlag widerspricht einer Bestimmung im Schulchan Aruch Jore Dea 268, 12: „Wenn einer sich zum Übertritt meldet, so prüft man ob er es nicht um irgend eines materiellen Gewinnes oder zur Erlangung eines Amtes oder aus Furcht tut. Ist es ein Mann, ob er nicht vielleicht eine Jüdin heiraten will oder bei einer Frau ob sie nicht ihr Auge auf einen jungen jüdischen Mann geworfen usw." Hieraus ergibt sich, daß schon die bloße Mutmaßung, der Übertritt könnte die Folge einer dieser Nebenrücksichten sein, die Bewerbung um denselben ausschließt, um wieviel mehr in dem Falle der bereits vollzogenen Mischehe, in dem es doch für jeden, der sich nicht einer Selbsttäuschung hingibt, auf der Hand liegt, daß der betreffenden Person ein Übertritt zum Judentume auch nicht im Traume eingefallen wäre, wenn nicht der Mann oder vielleicht dessen Verwandte dahinterstünden. Wie wenig ernst solche Übertritte zu nehmen sind, das erhellt aus den eigenen Worten des Herrn Dr. Wreschner. Er gibt zu, daß solche Anträge, wenn sie überhaupt gestellt werden, doch fast nie von Männern ausgehen, die mit Jüdinnen in gemischter Ehe leben. Hier spielt nicht, wie angenommen wurde, der Umstand so sehr hinein, daß der Mann ein stärkeres Rückgrat in Sachen der Religion zeigt, als dies bei der Frau der Fall zu sein pflegt. In Wirklichkeit liegen die Dinge umgekehrt. Wo in unserer Zeit, gleichviel ob hüben oder drüben, das Haus oder das Familienleben ausgeprägt religiöse Züge aufweist, ist dies in den weitaus meisten Fällen auf den Einfluß der Frau zurückzuführen. Der Mann dagegen, weil meist ohne persönliche Not in der Religion, läßt die Frau einfach gewähren. Nichtjüdische Männer treten als Bewerber für den Eintritt zum

Judentum nicht auf, weil sie schon vor dem ersten Schritt, der ihnen ein Opfer zumutet, zurückschrecken. Wenn Frauen sich für einen Übertritt gewinnen lassen, so ist der einzige Grund darin zu suchen, daß ein solches Opfer bei ihnen die Vorbedingung für den Übertritt nicht bildet. Nun aber, frage ich, ist dem Judentume irgendwie damit gedient, wenn es Personen oder deren Nachkommenschaft an sich kettet, die keinerlei Interesse daran bindet? Ob kurz oder lang, der Abfall tritt ja doch ein oder zieht noch weitere Kreise um sich.

Nun beruft man sich darauf, man müsse doch ein menschliches Einsehen haben mit der Notlage von Männern, die gar schwer an den Folgen einer Stunde des Leichtsinns zu tragen hätten oder nunmehr vor dem dringenden Wunsche sich bewogen sehen, die religiöse Harmonie in ihrem Hauswesen wieder hergestellt zu sehen. Ich muß demgegenüber sagen, daß wir vom Standpunkte der Religion sehr wenig Verständnis für die Lage derjenigen jüdischen Männer haben, die eine Art verkörperte Berechnung in ihrem sonstigen Tun und Lassen bedeuten und leichtfertig genug sind, einer Stunde des Leichtsinns das Glück, das Gedeihen, die Ruhe des Gewissens nicht bloß der eigenen Person, ihres Hauses, sondern auch der Nachkommenschaft und Angehörigen zu opfern. So beklagenswert deren Lage auch sein mag, wir stehen nun einmal auf dem Standpunkte לא עבדין לרשיעי תקנתא. Endlich wären im Endeffekt alle derartigen Bestrebungen im vorhinein ergebnislos, da nun einmal die unzweideutigen Bestimmungen der Halacha dahin gehen, daß die auch in Mischehe von einer nichtjüdischen Mutter Geborenen keine Juden sind.

Es steht nicht in der Macht eines Rabbiners oder einer Vereinigung von solchen, eine unzweideutige Bestimmung des Religionsgesetzes aus was für Erwägungen immer einfach außer Kraft zu setzen. Anders lägen die Dinge allerdings in dem Falle, in welchem eine jüdische Mutter in Mischehe lebt. Die Kinder aus einer solchen Ehe sind von Hause aus Juden. Daß aber der jüdische Charakter sich Geltung verschaffe, liegt, von andern Gründen ganz abgesehen, an Umständen, deren bereits früher gedacht worden ist. Endlich aber läge in einem derartigen Vorgange ein Bruch, ja ein Verdikt gegenüber der ganzen jüdischen Vergangenheit. Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, darzulegen, welch eine Rolle diese Frage in den ältesten Zeiten gespielt hat, auch nicht das soll hier nachgewiesen werden, wie ein Nachgeben in diesem Punkte zur Zeit der letzten staatlichen Katastrophe, das Judentum leicht auf den Thron erhoben und ihm zur Wiedererlangung der politischen Macht hätte verhelfen können. Allein, eines darf doch nicht außer Betracht bleiben. So oft auch die Männer den ernstlichen Versuch einer Wiedervereinigung mit dem überlieferten Judentume machten, immer wieder scheiterten dieselben, weil man auf unserer Seite die be-

stehenden Ehen weder als vollgültig und ebenbürtig ansehen wollte, noch konnte. Nun wäre es doch ein ganz merkwürdiger Vorgang, einem von Hause aus jüdischem Zweige dasjenige zu versagen, was man anderen Nichtjuden von Haus aus bereitwilligst zugesteht.

Daß im Judentum schwere Schäden zu Tage traten, die besonders in der erschreckend großen Zahl der Mischehen sich zeigen, soll nicht in Abrede gestellt werden. Will man diesem Probleme nachgehen, so kann die Frage nicht lauten: wie kann man aus diesen Schäden Vorteile ziehen, sie muß vielmehr lauten: wie konnte es nur dahin kommen, daß so vielen Juden ihr Judentum bereits so gleichgiltig geworden ist, daß sie selbst den entscheidensten Schritt des Lebens tun, ohne sich zu fragen, wie denkt deine Religion darüber, wie wird das Judentum die Familie qualifizieren, die zu pflanzen du jetzt unternimmst? So gestellt, kann die Erörterung der Frage klärend wirken und Ersprießliches verheißen. Die Ergebnisse werden aber dann unsere Tat- und Entschlußfähigkeit in eine ganz andere Richtung weisen.

Erwiderung

Von Rabb. Dr. Wreschner, Samter.

Auf das, was Herr Dr. F. irrtümlich aus meinem Artikel „Proselyten einst und jetzt“ gelesen und geschlossen hat, kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur zur Rechtfertigung und Begründung meines Standpunktes sei hier Folgendes vorgebracht. Mein Urteil über die Mischehe, die ich als ein verhängnisvolleres Unglück für das Judentum als die Taufe bezeichnet habe, ist wahrlich nicht milder als das des Herrn Dr. F. Der besondere von mir erwähnte Fall aber, daß nämlich der jüdische Ehegatte und Vater nach seiner Verirrung von schweren Reuegefühlen geplagt, sein Haus und seine Kinder dem Judentum zu erhalten bezw. zuzuführen sich sehnt, und seine Frau, nachdem sie das Judentum hat kennen und schätzen gelernt, gleichfalls das Bedürfnis hat, ins volle Judentum d. h. alle seine Verpflichtungen einzutreten, ist ein seltener Ausnahmefall, der auch besondere Beachtung mit Rücksicht beanspruchen darf. Herr Dr. F. glaubt mich auf die von ihm zitierte Stelle des Rambam und deren Wiedergabe im Schulchan Aruch hinweisen zu müssen. Ist ihm denn entgangen, daß ich dieses von ihm angeführte Zitat gleich in den ersten Zeilen meines Artikels gewissermaßen als erste Grundlage meiner Ausführungen hingestellt habe? Allerdings kann ich die von ihm daraus abgeleitete Folgerung nicht teilen, weil sie mir als ein Trugschluß erscheint. Denn wenn danach die Aufnahme ins Judentum verboten ist, wo dieselbe nur ein Mittel zu einem anderen Zweck ist (עילה), so begreift dieses Verbot doch keineswegs den Fall, in welchem nach gänzlicher Veränderung der Verhältnisse ausschließlich reinreligiöse Motive, Gewissensnot und Gewissensbedürfnis,

das Verlangen nach dem Eintritt ins Judentum wecken. Darum ist es auch völlig verfehlt, hier von einer תקנתא לרשיעי zu sprechen, vielmehr wäre es am Platze, hier an den Satz zu denken: אין לך דבר שעומד בפני תשובה. Noch weniger ist der herangezogene Vergleich mit den Karäern zutreffend, da deren Ehe infolge der abweichenden Ehegesetze nicht כדת משה וישראל vollzogen war und darum auch naturgemäß nicht anerkannt. werden konnte. Die Karäer waren auch niemals, wie es in unserm Fall vorausgesetzt wird, zu einer neuen Ehe und einem neuen Leben כדת וכדין bereit. Ebensowenig schließt die Halacha, wonach die Kinder eines jüdischen Vaters und einer nichtjüdischen Mutter keine Juden sind, die Möglichkeit aus, daß diese Kinder als גרים dem Judentum zugeführt werden. Dafür spricht ja der klare Wortlaut des Schulchan Aruch Jore deah 268, 7 und die daran geknüpften Erörterungen, ob die jüdische Zugehörigkeit eines solchen unmündigen Kindes auch für die Dauer unwiderruflich ist. Daß aber unter solchen Umständen nicht alle Aufnahmegesuche mit einem Maße zu messen sind, sondern erst nach gründlicher Prüfung das eine zurückzuweisen, das andre zu gewähren ist, gebe ich gern zu. Für diese Unterscheidungspflicht habe ich aber einen älteren und maßgebenderen Gewährsmann in R. Joseph Caro, der im Beth Josef zu Jore deah 268 ausdrücklich bemerkt, מכאן יש ללמוד שהכל לפי ראות עיני המורה und sich dabei auf keinen Geringeren stützt als auf den großen Hillel. Die von H. Dr. F. schließlich empfohlene Erörterung des Problems, die letzten Gründe der jetzigen jüdischen Degeneration aufzudecken, ist gewiß sehr dankbar und empfehlenswert, braucht uns aber darum noch nicht gleichgültig und unzugänglich zu machen gegenüber der Gewissensnot des jüdischen Vaters, der mit seiner für die gleichen Ideale empfänglich gewordenen Gattin seinen Leichtsinn aufrichtig bereut und ihn nach Möglichkeit wieder gut machen will. Zum Schluß möchte ich noch Herrn Dr. F. verraten, daß meine Ausführungen aus der Praxis hervorgegangen sind und z. Z. außer mehreren angesehenen konservativen Rabbinern kein Geringerer als der Posener Oberrabbiner Dr. Feilchenfeld זצ"ל den von mir angegebenen Standpunkt vertreten hat.

Notiz.

Von hochgeschätzter Seite geht uns ein Schreiben zu, das an einzelnen Wendungen in dem Aufsatz über „W. Reymondt, Lodz, das gelobte Land" (Jeschurun III S. 378—390) Anstoß nimmt. Auf S. 385 wurde gesagt: „Unserem Helden (und manchem Ostelbier unter uns!) dünkt es z. B. edler, die Tochter eines Millionärs heimzuführen und das Verhältnis mit seiner früheren Braut (Anka), deren bescheidenes Vermögen er bei seinen Spekulationen aufgebraucht hat, zu brechen." Und

auf S. 389 heißt es: „Weshalb fühlt sich der Vf. unseres Buches an keiner Stelle bemüßigt, davon zu sprechen, welch ein eigen Ding der Begrift „kaufmännische Ehre“ in allen Ländern überhaupt ist . . . . Diese Angriffe auf die Ostelbier und auf die kaufmännische Ehre' wären mit Entschiedenheit zurückzuweisen.

Wir glauben, daß diese Wendungen, wenn man sie im Zusammenhang liest, nicht zu beanstanden sind. Der Vf. des Aufsatzes dachte offenbar bei dem ersten Satz an die Generalversammlungen des „Bundes der Landwirte“ im Cirkus Busch; wenn hier Liebermann von Sonnenberg mit seinen Reden gegen die jüdische Fäulnis und Unmoral minutenlange Beifallsstürme auslöste und man dann Tags darauf las, wie viele Delegierte des Bundes die zweifelhaften Freuden der Weltstadt bis auf die Neige auskosteten, so ist man leicht geneigt, ihnen zuzurufen, sie möchten gefälligst vor der eigenen Tür kehren. Aber die Ostelbier sind nicht völlig identisch mit dem „Bund der Landwirte“ und auch den Mitgliedern dieses Bundes tut man bitteres Unrecht, wenn man sie verantwortlich macht für die Verfehlungen des Einzelnen. Eine völlige Verkennung unseres Standpunktes aber wäre es, wollte man annehmen, wir ständen in unserer Gesinnung den „Ostelbiern“ als Menschen feindlich gegenüber. Empfinden es doch viele unter uns schmerzlich, daß sie mit diesen Männern, mit denen sie in Welt- und Lebensanschauung soviel Berührungspunkte haben, wegen ihrer Stellung in der Judenfrage politisch nicht zusammengehen können.

Aber ebensowenig freilich identifizieren wir uns mit jener Gruppe jüdischer Publizisten, die in der Verunglimpfung der Juden, die Parteigänger des politischen Liberalismus sind, schwelgen. Es sind dieselben, die s. Z. Sombart zujubelten, als er seine Reden über die Juden hielt. Sombart hat jetzt eine neue Antithese geprägt: „Händler und Helden“. Vielleicht wird auch diese Antithese ihren Beifall finden und der jüdische Kaufmann ihnen entsprechend verächtlich erscheinen. Der Vf. des angezogenen Aufsatzes ist jedenfalls über den Verdacht erhaben, dass er dem Kaufmannsstande nicht die gleiche Ehrenhaftigkeit zuerkennen würde, wie jedem anderen Stande. Er hat auch deutlich genug auf S. 390 das ausgesprochen. Wie könnten wir Juden auch nur einen Augenblick daran denken, unser eigenes Nest zu beschmutzen. — Denn schließlich sind wir noch immer keine Ackerbauer, Techniker, Arbeiter, Beamte, sondern vorwiegend Kaufleute. Wir sind es geworden unter dem Zwang der Verhältnisse, und es ist wahrlich nicht unsere Schuld, daß wir an den anderen Berufen nicht stärker beteiligt sind. Aber nur diesen ungesunden Zustand der einseitigen Betätigung beklagen wir; aber der Jude darf stolz sein und er ist stolz auf seinen Stand und auf seine kaufmännische Ehre.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

3. Jahrgang | September 1916 / Ellul 5676 | Heft 9.

Schuld und Sühne.

(nach Talmud und Midrasch).

Es gibt wohl kaum für eine Religion Charakteristischeres als die Anschauungen, die sie über Schuld und Sühne geprägt. Der unangefochtene Besitz des überlieferten religiösen Gutes gibt vielleicht Anlaß zu gedanklicher Durchdringung mancher Glaubenssätze, zur deutlicheren Herausstellung der Probleme, zu großangelegten Lösungsversuchen in der Hebung der mannigfachen Schwierigkeiten. Das Innerste des Menschen wird aber nur aufgerührt, wenn er seinen Besitz verloren. Durch die Schuld kommt erst der Bruch in das unbefangene religiöse Bewußtsein. Und aus den Seelenkämpfen, die diesen Bruch begleiten und den Versuchen, den Bruch zu heilen und die Harmonie wiederherzustellen, aus der Vorstellung, was dieser Bruch bedeutet und der Auffassung über die Mittel und Wege, wieder zum inneren religiösen Frieden zu gelangen, aus all dem erkennt man mehr als aus allen möglichen theoretischen Sätzen, wie die Religion den Gottesbegriff und das Wesen des Menschen faßt, wie nach ihr Gott zum Menschen steht, der Mensch zu Gott sich verhalten soll. Was Talmud und Midrasch in Deutung und Erweiterung biblischer Sätze dem Juden darüber sagen, wollen wir im folgenden hören [1]). Wir werden sehen, daß auch die

[1]) Man vergleiche die sehr wertvolle Darstellung von S. Schechter Some Aspects of Rabbinic Theology S. 219—343. Wir verdanken ihr eine Reihe von Quellenangaben und sind ihr in der Kapiteleinteilung Sin as

heutige Zeit sofern sie überhaupt religiösen Empfindungen noch zugänglich ist, nichts besseres darüber zu sagen hat.

I.

Da Gott als König und Vater der Menschen vorgestellt wird, da ihr Leben von ihm stammt und in jedem Atemzug von ihm ständig erhalten wird, da er den Menschen seinen Willen verkündet hat, und sie in jedem Gedanken, den sie hegen, in jeder Handlung, die sie üben, Gelegenheit finden, Gottes Willen zu folgen oder ihm zu widerstreben, so ist jede Schuld nichts anderes als eine Empörung gegen Gott den König (פשע), eine Kränkung des Vaters (מומר להכעים), ein Abwerfen des Joches (פורק עול), ein Streben, die Herrlichkeit Gottes zu verbannen (סלוק שכינה).

Es gibt bekanntlich zahllose Aussprüche über den Charakter der Sünden. Aber bewußt oder unbewußt gehen sie darauf aus, die mannigfachsten Sünden auf eine Art Götzendienst zurückzuführen. Das große Gebiet der sexuellen Vergehen verhüllt sich fast immer dem menschlichen Auge. Aber der Ehebrecher erklärt durch seine Tat: Auch Gottes Augen können ihn nicht sehen[2]). Jede unzüchtige Handlung, auch nur jeder unzüchtige Gedanke fällt aber wieder unter die Sünde des Ehebruchs[3]). Der Mord involviert eine Leugnung Gottes „Wer einen Mord begeht gleicht dem, der das Bild des Königs zerstört, denn in Seinem Ebenbilde hat Gott den Menschen geschaffen[4]). Und der Talmud führt aus, daß viele Vergehen auch gegen den Besitz und die Ehre des Mitmenschen dem Blutvergießen nahekommen: Wenn einer sich auch nur den kleinsten Betrag von seinem Nächsten unrechtmäßig aneignet, so ist's als ob er ihm sein Leben genommen[5]) und

---

rebellion, the source of rebellion, victory over evil yezer, forgiveness and reconciliation, repentance: means of reconciliation gefolgt. Doch glaubten wir in der Gruppierung der einzelnen Gedanken verschiedentlich andere Wege gehen zu müssen.

[2]) Num. R. 9, 1 (den Midrasch Rabba citieren wir nach der Wilnaer Ausgabe nach Kapiteln und Paragraphen).

[3]) Lev. R. 33, 10 Berachoth 12 b.

[4]) Exodus R. 30,16. [5]) Baba Kama 119 a.

wenn Einer den Anderen öffentlich beschämt, als ob er sein Blut vergoßen[6]). Das gleiche wird (aus Bibelversen abgeleitet) von dem gesagt, der verleumdet, seinen Mitmenschen haßt oder gegen seine Gattin Abneigung hat[7]). Daß das Zinsennehmen mit dem Mord auf gleiche Stufe gestellt wird[8]), darf da nicht weiter Wunder nehmen. Gilt der Wucherer doch auch sonst dem Volksbewußtsein als Blutsauger. Aber auch ohne den Umweg über die Subsumierung unter den Mord haben wir gerade bei der Erörterung des Zinsverbots einen Ausspruch, der uns so recht deutlich zeigt, wie jede Übertretung einer göttlichen Satzung als prinzipielle Leugnung Gottes angesehen wird. „Wie verblendet sind doch jene, die auf Zins ausleihen! Wenn einer jemanden Frevler nennt, so bekämpft dieser ihn bis aufs Blut, und jene bestellen sich Zeugen und einen Schreiber, besorgen sich Feder und Tinte und lassen aufzeichnen und unterschreiben N. N. hat den Gott Israels verleugnet“[9]).

Auch die Hingabe an irgend eine Leidenschaft ist nichts anderes als Götzendienst. Der Hochmut beruht auf Selbstvergötterung. „Wer hochmütig und aufgeblasenen Sinnes ist, mit dem kann die Gottheit nicht auf Erden weilen“[10]). Wer sein Gewand im Zorn zerreißt, der ist nicht weit vom Götzendienst, denn nicht allein, daß eine Leidenschaft die andere nach sich zieht: die Schrift versteht auch unter dem fremden Gotte, vor dem man sich nicht niederwerfen soll, den schlimmen Trieb, der im Menschen herrscht[11]). Und zu dem Vers Dt. 15, 9 bemerken die Weisen „Hüte dich wohl, unbarmherzig zu sein! wer unbarmherzig ist, den vergleicht die Schrift mit einem Götzendiener, der das ihm von Gott aufgelegte Joch abschüttelt“[12]). Man kann eben nur grausam sein, wenn man die Gesetze, die uns die Liebe predigen, der göttlichen Autorität entkleidet.

---

[6]) Baba m. 58b. [7]) Derech Erez R. C. 11.
[8]) Baba m. 60b. [9]) ebds. 71a.
[10]) Psalm 101,5 nach der Deutung in Arachin 15b.
[11]) Sabbat 105b. [12]) Sifre ed. Fr. 98b.

Da aber jedes Gebot und Verbot, welches auch immer sein Inhalt sei, das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott konstituiert, so enthält jede Unterlassung oder Übertretung theoretisch eine Leugnung Gottes.

Die Seele lebt und webt nur durch Gott und in Gott. Hat sie sich in der Schuld losgelöst von Gott, so ist sie tot und es haften ihr nach der Anschauung unserer Weisen alle Zeichen des Todes an. Sie ist besudelt und beschmutzt, in Fäulnis übergegangen und verbreitet einen üblen Geruch[13]). Der durchaus Böse wird ein Toter genannt.

Die unbeabsichtigte Sünde kann freilich nicht als Abfall von Gott betrachtet werden. Aber sie ist immerhin ein Zeichen der Sorglosigkeit, sie öffnet eine Pforte zur absichtlichen Sünde und damit zur Schuld[14]).

* * *

Als die Quelle der Empörung gegen Gott wird יצר הרע der böse Trieb angesehen. Die leisen Andeutungen der Bibel (Gen. 6, 5, Dt. 31, 21, Ps. 103, 14, I. Chr. 28, 9) werden aber mannigfach gedeutet. Die psychologische Einsicht in den Widerstreit der Motive, der sich im menschlichen Herzen abspielt, führt zur Annahme von zwei Trieben, dem guten und bösen Trieb[1]). Für den Trieb wird auch der Sitz des Triebes gebraucht, das Herz, und dementsprechend von zwei Herzen gesprochen, dem reinen und unreinen Herz. Ja, es scheint oft, als ob das Herz völlig mit dem bösen Trieb identificiert werde. Auge und Herz sind Makler der Sünde"[2]). Doch ist, wie schon die Zusammenstellung mit dem Auge lehrt, das Herz nicht identisch mit dem bösen Trieb. Das Herz an sich ist nicht verderbt, nicht mehr als ein anderes Organ. Es hängt davon ab, wer darin herrscht.

Agadisches Streben zur Personifizierung, biblische Reminiszenzen und das Bewußtsein, daß die Verführung durch

[13]) Vergleiche die Angaben bei Schechter a. a. O. S. 233f.

[14]) Tanchuma ed. Buber S. 6.

[1]) Berachoth 9, 5. [2]) Jerusch. Berachoth I 8.

Kräfte, die außerhalb des Menschen liegen, so oft zu Stande kommt, haben den bösen Trieb mit dem Satan identifiziert. Und weil der Tod der Sünde Sold ist, darum erscheint der böse Trieb im Talmud auch oft als der Todesengel. Charakter und Betätigung des bösen Triebs hat uns nach der Meinung der Weisen die Schrift durch die Namen geschildert die sie ihm beilegt. Sie nennt ihn den Bösen, Unbeschnittenen, Unreinen, sie bezeichnet ihn als Feind, als Anstoß, er ist der Stein im Herzen, der dort verborgene[3]). Schon diese Bezeichnungen lehren, daß, so vielfach auch der böse Trieb als Ankläger und Zeuge gegen den Menschen oder als Vollstrecker des Todesurteils geschildert wird, seine eigentliche Rolle immer die des Verführers ist. Er versteht es, sich einzuschmeicheln: Erst erscheint er als bescheidener Wanderer, dann wird er zum willkommenen Gast und zuletzt spielt er sich als Herren auf[4]). Zuerst ist er schwach wie ein Weib, dann stark wie ein Mann, zuerst sieht er dünn aus wie ein Spinngewebe, dann dick wie ein Wagenseil[5]). Er geht mit berechnender Schlauheit vor, wie die Hunde in Rom zu täuschen verstehen: Da liegt so einer vor der Tür des Bäckers und stellt sich schlafend. Sieht er den Bäcker einnicken, dann springt er auf, reißt einen Laib Brot weg, und, während die Leute zusammenlaufen, hat er ihn in Sicherheit gebracht[6]).

Auf jedem Gebiet ist der böse Trieb wirksam. Am stärksten auf dem der Unsittlichkeit. Bis zur Zeit der Männer der großen Versammlung war auch die Hinneigung zu fremden Göttern seine Domäne[7]). Er richtet seine Angriffe gegen die Verbindlichkeit vor allem der Satzungen, für die ein zureichender Grund nicht ersichtlich ist, wie die Speisegesetze und andere als חקים bezeichnete Vorschriften; die nichtjüdischen Gesetze, so spricht er verführerisch, sind schöner als die jüdischen[8]).

---

[3]) Sukka 52 a.
[4]) Sukka 52 b.
[5]) Gen. R. 22, 6.
[6]) ebds.
[7]) Joma 69 b
[8]) Sifra zu Lev. 18, 4.

Jedes Mittel der Verführung ist ihm recht: Er zeigt sich besorgt für das Wohl der Familie. Warum willst du ein Almosen geben und dein Gut mindern? Besser du gibst es deinen Kindern als Fremden[9])! Oder er appelliert an die Eitelkeit: Er sagt z. B. du wirst doch dem keinen Trauerbesuch abstatten, du bist doch ein so vornehmer Mann[10]). Wenn alle Stricke reißen, so führt er die Gnade Gottes ins Feld: Sündige nur, Gott wird dir schon verzeihen[11])!

* * *

Obwohl der böse Trieb nach manchen Darstellungen scheinbar von außen auf den Menschen wirkt und so zur Quelle der Empörung wird, so übt er doch seine Macht nicht im Widerspruch zu Gott. Gott hat beide Triebe den guten und den bösen geschaffen[1]). Denn dieser „Sauerteig" hat auch seinen guten Zweck. Der Fortschritt der Einzelnen und der Gesamtheit ist ohne ihn undenkbar. Keiner würde ein Haus bauen und freien, keiner Kinder zeugen und seine Geschäft treiben ohne diesen Anstoß[2]). Er verkörpert Leidenschaften, die nur durch den ungeeigneten Mißbrauch, den man von ihnen macht, zu Lastern werden. Er wird auch der Diener des Menschen genannt: „Ich habe jedem zwei Diener gegeben, einen guten und einen schlechten"[3]). Auch dort, wo er als der Feind des Menschen auftritt und mit dem Satan identifiziert wird, ist er nicht von Grund aus schlecht: Sein Vorgehen gegen Hiob, meint R. Levi, war nur von der Rücksicht auf Abraham diktiert, dessen Frömmigkeit Hiob zu verdunkeln drohte, und der Satan, bemerkt der Talmud mit wunderbarem psychologischen Feinblick für den edlen Kern in der Seele des Bösen, war von dieser Deutung seiner Motive so beglückt, daß er dem Rabbi dankbar das Knie küsste[4]).

---

[9]) Exodus R. 36, 3.

[10]) Pesikta Rabbatti ed. Friedmann S. 150 a.

[11]) Chagiga 16 a.

[1]) Berachoth 61 a.

[2]) Gen. R. 9,7.

[3]) Agadath Bereschith ed. Buber I 4.

[4]) Baba bathra 16 a.

Der Mensch darf sich dadurch freilich nicht beirren lassen, daß der böse Trieb eine Schöpfung Gottes ist. Denn „du sollst über ihn herrschen" heißt es Gen. 4, 7. Grundanschauung bleibt immer, daß er dem Menschen in die Hand gegeben ist, der ihn mit starker Anstrengung zu überwinden vermag. Es ist nur eine Frage der Wahl, die Einen entscheiden sich für das Gute, die Anderen für das Böse[5]). Thorastudium und Liebeswerke sind die vorzüglichsten Mittel, ihn unschädlich zu machen[6]). Da Selbstvergötterung und Eitelkeit, wie erwähnt, zumeist der Urgrund der Schuld, so ist der Gedanke an den niedrigen Ursprung des Menschen und den Tod nicht minder von Nutzen für die Niederringung des bösen Triebes[7]). Auch die Mittel der Askese sind nicht zu verschmähen. Denn Reichtümer und Überfluß an Besitz und Schönheit bringen den Menschen auf Abwege[8]). Ein nasiräischer Jüngling opferte sein prachtvolles Haar weil ihm sein Spiegelbild seine Schönheit gezeigt und ihn zur Sünde verlocken wollte[9]). Doch wird nicht daran vergessen, daß auch Frohsinn und Heiterkeit, in den Dienst Gottes gestellt, dem bösen Trieb zu begegnen weiß. Ein Weiser meint: Kommt er, um dich zum Leichtsinn zu verleiten, so stoße ihn nieder durch die Beschäftigung der Lehre. Der andere aber sagt: Erfreue ihn durch die Worte der Lehre[10]).

Aber wenn auch die Anschauung vorherrscht, daß dem Menschen Freiheit gegeben und er die Fähigkeit besitzt, sich im Kampfe zu behaupten, so wurzelt doch tief das Bewußtsein von der menschlichen Schwäche und der Hilflosigkeit gegenüber den Mächten der Verführung. Nur der Gnade Gottes danken wir es oft, wenn wir bestehen, weil Er uns zu Hilfe kommt. Darum die mannigfachen Gebete in Bibel und Talmud und auch in unserer Liturgie, daß Gott das Herz stärken möge, uns lehre seine Wege zu wandeln, uns zu-

---

[5]) Koheleth R. zu 9, 4.
[6]) Aboda sara 5b.
[7]) Aboth 3,1.
[8]) Berachoth 32a.
[9]) Nedarim 9b.
[10]) Gen. R. 22,6.

rückführe, uns bewache vor den Schlingen des bösen Triebes. Ja, an diese Gnade Gottes wird mit der Begründung appelliert daß Gott selbst für den bösen Trieb verantwortlich ist[11]. Es kommt dies zugleich den schlimmsten Frevlern zu Gute, wenn sie reuig zurückkehren und darauf verweisen dürfen, daß Gott den bösen Trieb in sie gelegt hat. Selbst Moses und Elijahu machen dies Argument in ihrem Gebete für das sündige Israel geltend[12]. Gott verhindert darum in manchen Fällen die Sünde, wie es bei Abimelech geschehen[13]. Ja, Er bedauert sogar, den bösen Trieb geschaffen zu haben[14]. Doch es war dies eine Notwendigkeit, sollte der Mensch anders als die Engel, die frei von jeder Leidenschaft sind, ein Doppelwesen werden und so durch seine Freiheit, zu sündigen, die Fähigkeit erlangen können, eine höhere Stufe als die Engel einzunehmen[15].

Wird darum die Freiheit des Menschen mit Entschiedenheit betont[16] und auch nicht verhehlt, daß demjenigen, der entschlossen ist, sich zu beflecken, die Tür geöffnet wird[17] so wird doch immer und immer darauf verwiesen, daß die Gnade Gottes dem hilft, der nur den guten Willen mitbringt, sich Gott zu nähern[18]. Wie sehr diese Gnade den Weg zum Bösen zu erschweren sucht, zeigt uns unter vielen anderen folgende ergreifende Schilderung: Zu dem bösen Wege führen vier Tore, und für jedes Tor sind sieben Wächter bestellt, vier drinnen und drei von außen. Die draußen sind Engel der Barmherzigkeit. Und wenn der Mensch im Begriff ist, durch das erste Tor zu schreiten, dann treten ihm die Engel der Barmherzigkeit zuerst entgegen und sagen zu ihm: „Warum willst du in das Feuer gehen, unter die verruchten Schwarzen. Höre auf uns und tue Buße!“ Wenn er an das zweite Tor kommt, dann sagen sie zu ihm: „Sieh, du bist

---

[11]) Vgl. Quellen bei Schechter a. a. 0 S. 280f.

[12]) Berachoth 32a und 31b.

[13]) Gen. R. 52,7.

[14]) Sukka 52b Gen. R. 27,4

[15]) Sabbath 88bf.

[16]) Berachoth 33b.

[17]) Sabbath 104a.

[18]) Sukka 52b. Pesikta de R. K. 165a Num. R. 15,6.

bereits durch das erste Tor geschritten, geh nicht durch das zweite! Warum willst du der göttlichen Thora den Rücken wenden, daß man dich einen Unreinen nennt und dich flieht?" Wenn er an das dritte kommt, dann rufen sie ihm zu: „Du hast auch das zweite Tor hinter dir, warum willst du durch das dritte? Warum willst du aus dem Buche des Lebens ausgelöscht werden, höre auf uns, kehre um! Erreicht er das vierte Tor dann sagen sie: „Du bist auch durch das dritte gegangen, geh nicht in das vierte! Du hast nicht gehört, deine Schritte bisher nicht gehemmt. Der Heilige, gelobt sei er, vergibt die Sünden und verzeiht und spricht an jedem Tage: Kehret um, abtrünnige Kinder!" Hört er auf sie, gut! Wenn nicht, dann wehe ihm und seinen Schicksal[19])!"

* * *

Soweit die Lehre von der Schuld und ihrer Ursache und von den Mitteln, sie zu meiden. Jede Schuld fordert aber ihre Sühne. In gedrängtester Kürze und zugleich fast alle Formen der Sühne umfassend belehrt uns darüber der folgende Midrasch: Man fragte die Weisheit: „Was ist die Buße[1]) des Sünders?" Die Weisheit antwortete: Das Unglück verfolgt die Sünder (Prov. 13, 21). Man fragte die Propheten, sie antworteten: „Die Seele, die gesündigt, muß sterben!" Man fragte die Thora und sie antwortete: Er bringe ein Schuldopfer, und es sei ihm vergeben. Da fragte man den Heiligen, gelobt sei Er, und Er gab die Antwort: Er bereue und es sei ihm vergeben[2]).

Schon die Abweichung von der sonst im Talmud üblichen Reihenfolge bei der Ableitung eines Gedankens aus der Schrift מן התורה ומן הנביאים כו' (denn die

[19]) Pirke R. Elieser cap 15.

[1]) Im Text steht עונש das, wie das deutsche Wort Buße hier, sowohl Strafe, wie Wiederherstellung des durch die Sünde verletzten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen bedeutet.

[2]) Pes. de R. K. 158 b.

Weisheit" steht offenbar für die Hagiographen) belehrt uns darüber, daß hier eine Steigerung in der Sache beabsichtigt ist. Es kann keine Rede davon sein, daß die verschiedenen Angaben über die Sühne einander widersprechen. Ist doch den Weisen jedes Wort der Schrift gleich heilig. Alle angegebenen Formen der Sühne finden ihre Anwendung und werden auch im Talmud und Midrasch eingehend behandelt. Aber der erwähnte Midrasch gibt uns darüber Aufschluß, von welchem Gesichtspunkt man die verschiedenen Formen zu werten hat: Die Weisheit, der natürliche Verstand und die Erfahrung sagt uns, daß jede Lust, die uns die Sünde gebracht, mit Leiden gebüßt werden muß. Die Propheten aber, die an das Verhältnis des Menschen zu Gott die höchsten Anforderungen stellen, sehen in jeglichem Abfall von Gott, den die Sünde involviert, ein todeswürdiges Verbrechen, das nur im Tod seine Sühne findet. Das Gesetz der Thora gibt das Mittel in die Hand, in dem stellvertretenden Opfer, das mit der entsprechenden Gesinnung der völligen Hingabe an Gott dargebracht wird, sich vom Tode zu lösen. Gott aber in seiner Allgüte begnügt sich dort, wo das von ihm in der Thora vorgeschriebene Opfer nicht Anwendung findet oder finden kann, mit der rein innerlichen Abwendung von der Sünde, wie sie in der Reue zu Tage tritt.

Im einzelnen: Als selbstverständlich gilt, daß jede Schuld nur ihre Sühne findet, wenn das Vergehen, soweit es in Menschenhand liegt, gut gemacht ist. Darum kann keine Verletzung der Rechte des Mitmenschen durch irgendwelche Form der Sühne dem Sünder die Verzeihung Gottes bewirken, wenn das Recht nicht wieder hergestellt ist[3]). Ebenso steht fest, daß die Gerechtigkeit Gottes an sich für jede Schuld die Sühne fordert. „Das Gericht ist ein Gericht der Wahrheit". Das Recht des Menschen ist bei Gott wohl aufgehoben, wenn er auch als Einzelner richtet[4]). Wer aber glaubt, daß Gott

[3]) Joma 8,8. [4]) Aboth 3,16.

ein Vergehen übersieht, dessen Leben werde preisgegeben[5]). Doch wird bei alledem die Welt in Liebe gerichtet[6]).

In der Mischna Ende Joma wird bekanntlich ein Kanon aufgestellt, für welche Sünden die einzelnen Mittel der Sühne in Betracht kommen. Aber wie dieser Kanon schon in der Gemara z. St. variiert wird, so erscheinen die Grenzen in den verstreuten Stellen des Talmud und Midrasch noch fließender.

Die Institutionen, welche die Thora eingesetzt, nehmen natürlich einen bedeutenden Raum ein: Die Opfer und der Versöhnungstag. Während diese aber in der Bibel nur auf einen kleinen Kreis beschränkt sind, von den Opfern nur die Schuld und Sündopfer der Sühne dienen und der Versöhnungstag vorzüglich die Heiligkeit und Reinheit des Tempels wiederherstellen soll, wird später der Kreis weiter gezogen. Die sühnende Kraft des Opfers gilt allerdings als nach der Art der Opfer verschieden, aber ihnen allen wohnt sie in irgend einer Form inne. So wird dies auch von dem täglichen Morgen und Abendopfer angenommen, und wir haben hier einen charakteristischen Streit zwischen den Schulen Schammais und Hillels. Die ersteren deuteten das Wort für die Opfertiere des täglichen Opfers כבשים so, daß sie die Kraft haben die Schuld Israels niederzudrücken (כָּבַשׁ) und untertauchen zu lassen, worauf diese ihnen erwiderten: „was niedergedrückt ist, taucht später doch wieder empor“, vielmehr waschen sie die Schuld Israels ab (כִּבֵּם) und machen es wieder wie ein Kind von einem Jahr, das rein von jeder Sünde ist[7]).

Der Grundgedanke, der allen Opfern gemeinsam, ist aber der, daß in ihrer Ausführung der Wille Gottes geschieht. In unnachahmlicher Weise wird die anthropomorphistische Wendung der Bibel אשה ריח ניחוח ein Feueropfer' von lieblichem Geruch in den spezifisch jüdischen, in anderen Sprachen nicht wiederzugebenden Begriff נחת רוח לבורא gewandelt, in dem nicht nur die Vollstreckung des göttlichen Willens zum Ausdruck kommt, sondern auch die freudige Ge-

[5]) Baba K. 50a. [6]) Aboth 3,15. [7]) Pes. de R. K. 61 b.

nugtuung, die sowohl Geber als Empfänger bei der Hingabe des Opfernden empfinden[8]).

Naturgemäß kommt jetzt — obwohl das Opfer öfters als עבודה שבמעשה werktätiger Dienst dem Gebet als עבודה שבלב dem Herzendienst gegenübergestellt wird — alles auf die Reinheit der Absicht, auf die Gesinnung an[9]). Das Quantum spielt daher keine Rolle. Ja, es wird, meint der Midrasch, bei den Opfern von den Rindern nicht die Wendung והקריב הכהן gebraucht in dem, abgesehen von der wörtlichen Bedeutung, auch die Annäherung an Gott zum Ausdruck kommt, während sie bei den Opfern von Kleinvieh wohl gewählt ist, — um dem entgegenzutreten, der etwa dächte: Ich will schlimme Dinge begehen und dann ein Rind darbringen, an dem doch recht viel ist, um dann in Barmherzigkeit von Gott aufgenommen zu werden[10]).

Die Gewänder des Hohenpriesters sind Mittel der Sühne und jedes Gewand hat da seine besondere Aufgabe[11]). Der Tisch, an dem der Arme gespeist wird, vertritt jetzt den Altar[12]). Nicht minder die Frau, die keusch im Hause waltet[13]). Thorastudium und Liebeswerke sind wohl bewährt. Sie erlösen Abaje und Raba von dem Fluch, der auf ihnen als den Nachkommen des Hohenpriesters Eli lastet[14]).

Tod und Leiden sühnen. Die Leiden, die man in der Askese sich zufügt, מיעוט חלבי ודמי treten an Stelle des Opfer[15]). Aber auch das unfreiwillige Leid sühnt. „Der mit Aussatz geschlagene ist ein wandelnder Sühnealtar[16]). Ja, die Leiden stehen als Sühne noch höher als die Opfer. Denn diese sind mit Geld zu bestreiten, aber jenen wird der eigene Leib dargeboten[17]). Gott in seiner Liebe begnügt sich freilich oft mit Leiden, die sich auf einen Geldverlust beschränken „Preiset Gott, denn er ist gütig" das will

---

[8]) Sifre 54 a und oft.
[9]) Menachoth 110 a. u. o.
[10]) Lev. R. 2, 12.
[11]) Sebachim 89 b.
[12]) Berachoth 55 a.
[13]) Tanch. Gen. 34, 1.
[14]) Rosch haschanah 18 a.
[15]) Berachoth 17 a.
[16]) Berachoth 5 b.
[17]) Sifre 73 b.

nach R. Chisda besagen: „Wie er den sündigen Menschen seine Schuld begleichen läßt, daran erkennst du Seine Güte: den Reichen mit einem Rind, den Armen mit einem Lamm, die Waise mit einem Ei, die Witwe mit einem Huhn[18]). Die Leiden aber müssen mit Freuden aufgenommen werden und in dem Bewußtsein, daß sie weit zurückstehen hinter dem, was der Täter durch seine Schuld verdient[19]).

Aber die sühnende Kraft des Leidens ist nicht auf die leidende Person beschränkt. Die großen Frommen, deren Schuld sicherlich nicht ihrem Leiden entspricht, die Kinder, die überhaupt nicht als schuldig anzusehen sind, sie tragen die Sünden der Vielen (Jes. 53, 12) sie leiden und sterben für die Sünden der Gesamtheit. Bei den ersteren ist hier an eine freiwillige Hingabe, an eine Selbstopferung zu denken, wie sie uns bei Mose entgegentritt, da er Gott zurief, wenn er dem Volke die Sünde des goldenen Kalbes nicht verzeihen wolle, so möge Er ihn auslöschen aus Seinem Buche" (Ex. 32, 32). Doch wird auch ohne Weiteres angenommen, daß die Frommen für ihre Zeitgenossen „ergriffen werden" mit der Aufgabe, sie leidend zu entsühnen, sind keine Frommen da, so müssen die kleinen Schulkinder eintreten[20]). Es liegt hier eben der Gedanke der Gemeinbürgschaft zu Grunde, der im jüdischen Denken eine so bedeutende Rolle einnimmt in den Vorstellungen vom „Verdienst der Väter" dem „Verdienst der Frommen". Wie die Frommen das gegenwärtige und die zukünftigen Geschlechter beglücken, so schützen sie sie auch, wie mit ihren Verdiensten, so mit Leben und Leid. Der Tod der Frommen erwirkt Sühne[21]). Und die Kinder wurden einst, als vor der Offenbarung am Sinai Gott Sicherheit verlangte, daß die eingegangenen Verpflichtungen erfüllt werden würden, nachdem alle anderen angebotenen Bürgschaften abgelehnt waren, als die einzigen sicheren Bürgen angenommen und haften daher für die Gesamtheit[22]).

---

[18]) Pesachim 118 a. [19]) Sifre 73 b.
[20]) Sabbath 33 b. [21]) Moed Katan 28 a.
[22]) Schirhaschirim Rabba zu 1, 4.

Doch all die erwähnten Formen der Sühne, in denen Einer für Andere eintritt durch sein Leiden, seine Werke, eine kultische Handlung, entbinden natürlich den Einzelnen nicht von seinen Pflichten, befreien ihn nicht von der drohenden Strafe. Es handelt sich bei all dem mehr um Analogieen zu der biblischen Institution des עגלה ערופה (Dt. 21, 1—9). Für die Sünden des Einzelnen, die die Gesamtheit doch nicht hat hindern können, für die, welche verborgen geblieben sind, trifft, da Israel eine Einheit bildet, ein gewisses Maß von Schuld das ganze Volk. Und die Heiligkeit und die Reinheit, in der das Volk erscheinen soll, fordert die Tilgung dieser Flecken.

* * *

Das Universalmittel aber, wenn man so sagen darf, der Sühne ist die Reue. Und zwar in dem doppelten Sinne: daß sie der integrierende Bestandteil eines jeden Sühneaktes ist, ohne den die Versöhnung mit Gott nicht vollzogen werden kann[1]) und daß sie andrerseits im Notfall jedes andere Mittel ersetzt[2]). Beides liegt ausgesprochen in der Anwendung, die das Wort תשובה findet. Es ist charakteristisch, daß für die Reue nur selten besondere Ausdrücke gewählt werden. Sie wird in erster Reihe תשובה genannt und so identifiziert mit dem ganzen Komplex der Sühnemittel und den verschiedenen Stadien, in denen die „Rückkehr zu Gott" erst durchlaufen werden muß. Aber auch das erste kommt in dieser sprachlichen Prägung zum Ausdruck, daß keine Rückkehr zu Gott, keine Wiedervereinigung mit ihm gedacht werden kann, und mögen auch alle anderen Mittel der Sühne in Anwendung kommen, wenn nicht die Reue vorausgegangen ist.

„תשובה tun" ist daher wieder ein spezifisch jüdischer Begriff, der nicht übersetzbar ist. „Buße tun" käme dem Begriff noch am nächsten. Die Wendung ist jedoch

---

[1] Num. R. 11,7 Joma 86 a. [2]) Kidduschin 40 b.

selbst offenbar durch das jüdische Denken beeinflußt. Aber in Wahrheit gibt es doch nicht das Rechte wieder. Denn in „Buße“ klingt noch immer die „Strafe“ an; es tritt nicht deutlich genug hervor, daß der rein innere Vorgang, der sich im Menschen vollzieht, das Bereuen der Tat, ausreicht, um den Abfall von Gott und seine Folgen aufzuheben.

„Reue“ sagt freilich auch nicht genug. Denn die Rückkehr zu Gott erfordert im gewöhnlichen Verlauf noch manches Andere: Gutmachen, was irgendwie gut zu machen ist[3]), das völlige Unterlassen ferneren Verfehlens[4]), die Empfindung der Scham über das, was man begangen[5]), das formelle Aussprechen des Sündenbekenntnisses[6]), Beten unter Tränen[7]), der feste Entschluß, nie wieder in die alten Fehler zu verfallen[8]), die Erprobung dieses Entschlusses auf seine Festigkeit, indem der Sünder eine Versuchung, die sich ihm gleich stark und unter den völlig gleichen Bedingungen nahte, überwand[9]). Aber, wie bereits erwähnt, das Bereuen ist das alles Beherrschende und, wenn alle anderen Möglichkeiten entfallen, allein Ausreichende. Wenn einer durchaus verderbt war sein Lebenlang und auf dem Sterbebett bereut, so nimmt Gott ihn wieder auf[10]). So gering diese Art der Reue einzuschätzen, „denn heil dem M a n n e der Gott fürchtet“ sagt die Schrift (Ps. 112, 1) und meint damit: heil dem, der zurückkehrt, solange, er noch in seiner Manneskraft ist, erfüllt von der ganzen Stärke der Triebe und Begierden [10a]) so ist der Erfolg dieser Reue doch nicht anzutasten.

Daß wir in so schlichten Formen die Versöhnung mit Gott zu finden vermögen, wird als ein Akt der Gnade Gottes empfunden[11]). Die Engel fordern bei einem Vergehen des Menschen sofortige schärfste Genugtuung; aber Gott antwortet: wenn er bereut, so nehme ich ihn wieder auf[12]). Gott

---

[3]) vgl. oben S. 472.
[4]) Taanith 16 a.
[5]) Berachot 12 b.
[6]) Jer. Taanith II, 7. Num. R. 8, 5.
[7]) Pes. Rabb. 198 b.
[8]) Joma 85 b.
[9]) Joma 86 b.
[10]) Kiduschin 40 b. [10a]) Aboda s. 19a.
[11]) Ex. R. 31,1
[12]) Midrasch Tehillim ed. Buber 94,4.

unterdrückt eben כביכל in seinem Jnnern das Prinzip des Rechts kraft seiner Liebe[13]). Ja, Er hebt hier das von Ihm selbst erlassene Gesetz der Thora auf: Diese verbietet einem Mann, die Gattin, die von ihm geschieden wurde und einem anderen Mann angehört hat, zu ehelichen. Aber Gott sagt zu denen, die ihn verlassen und sich mit anderen Göttern verbunden: Wenn ihr bereut und zu mir zurückkehrt, so will ich euch empfangen[14]). Wenn einer seinen Nächsten öffentlich geschmäht, und er bemüht sich dann, ihn zu versöhnen, so verlangt dieser, daß es in Gegenwart all der Menschen geschehe, die Zeugen der Beleidigung gewesen. Aber bei Gott? Da hat Einer ihn auf dem Markte gelästert, und Gott sagt zu ihm: Bereue nur in deinen vier Wänden und ich nehme dich an[15]).

Gott gab zu allen Zeiten auch den verkommenen Geschlechtern Gelegenheit zur Rückkehr. Er warnte die Männer der Sintflut[16]), des Turmbaus zu Babel[17]) und der Städte Sodom und Amora[18]), die Rotte Korachs und Israel vor der Zerstörung des Tempels. Und gewisse ganz unbegreifliche Sünden, wie die des goldenen Kalbs und Davids Ehebruch sind nur so zu erklären, daß sie in die Erscheinung treten sollten, um die Macht der תשובה zu offenbaren, von der auch die schwersten Vergehen ausgelöscht wurden[19]). Auch der größte Verbrecher auf dem Throne Menasche durfte zurückkehren. Und als die Engel vor dem Manne, der ein Götzenbild im Tempel Gottes aufgestellt hatte, die Tore schließen wollten, da sagte Gott: wenn ich nicht seine Reue annehme, dann verschließe ich allen Bußfertigen die Tür[20]).

Es darf daher nichts geschehen, um die Bußfertigen abzuschrecken. Eine Reihe von Anordnungen haben die Weisen getroffen, um ihnen die Rückkehr zu erleichtern (מפני תקנת השבים)[21]).

---

13) Sifre 50 b.
14) Joma 86 b.
15) Pes. de R. K. 163 b.
16) Sanhedrin 108 b.
17) Gen. R. 38,9.
18) Gen. R. 49,6.
19) Aboda sara 4 b f.
20) Sanhedrin 103 a.
21) Baba kama 94 b.

Der Hohepriester Aron pflegte auch einen Frevler, wenn er ihn unterwegs traf, zu grüßen. Wenn der dann am anderen Tage etwas begehen wollte, dann sagte er: ums Himmelswillen, wie kann ich später vor Aron die Augen aufschlagen, ich muß mich ja vor ihm schämen, der mir den Gruß entboten[22]. Es wird auch von schlechten Kerlen aus der Nachbarschaft von R. Sera erzählt, mit denen er in Verkehr blieb, — damit sie den Rückzug zu Gott fänden. Die Weisen waren darüber ungehalten. Als R. Sera starb, da sagten jene Leute: Bis jetzt hat der fromme gottbegnadete Mann für uns um Erbarmen gefleht, wer wird das jetzt tun? Da gingen sie in sich und taten Buße[23].

Kommt doch auch Gott dem Menschen auf halben Wege entgegen. Ein Königssohn hatte sich von seinem Vater weit entfernt. Seine Freunde sagten zu ihm: kehre zu deinem Vater zurück. Er sagte, ich kann nicht. Da schickt sein Vater einen Boten zu ihm: Reise so weit es in deinen Kräften steht, ich will dir für den Rest des Weges entgegenkommen. Und so sagt auch der Heilige, gelobt sei Er: Kehre zu mir zurück, dann will ich zu dir zurückkehren (Mal. 3,7)[24]. „Öffne mir meine Schwester" (Hl. 5,2) sagt Gott zu Israel: „Öffne mir nur einen Eingang, so klein wie ein Nadelör, und Ich öffne dir ein Tor, durch das Karren und Wagen gehen können[25].

Derartige Aussprüche bergen die Gefahr in sich, daß es mit der Sünde zu leicht genommen werden könnte. Daher fehlt es ebensowenig an solchen, die von der Erschwerung der Reue reden, ja von ihrer Erfolglosigkeit. Wer sagt: ich will sündigen und bereuen, sündigen und bereuen, dem wird keine Gelegenheit gegeben, Buße zu tun; denn durch die Wiederholung wird es ihm zur Gewohnheit, diese Sünde zu begehen, sie wird ihm zu einer erlaubten Handlung[26]. Das gleiche gilt von dem eingefleischten Sünder. Er kehrt auch an dem Tor des Gehinnom nicht um[27]. Elischa macht eine Reise nach Damascus, um Gechasi,

[22]) Aboth de R. N. 12,3.
[23]) Sanhedrin 37a.
[24]) Pes rabb. 184b.
[25]) Schir ha Sch. R. zu 5,2.
[26]) Joma 87a.
[27]) Midrasch Tehillim 1,22.

von dem angenommen wird, daß er das Volk zum Götzendienst verleitet hat, zur תשובה zu bewegen; aber Gechasi antwortet ihm mit einem Ausspruch, den ihm der Prophet selbst überliefert habe, daß es denjenigen, die andere zur Sünde veranlaßt haben, unmöglich gemacht wird, zu bereuen[28]). Hier ist offenbar der Gedanke maßgebend, daß dort, wo nichts gut zu machen ist, auch die Reue zu spät kommt. Ähnlich bei dem, der eine größere Gemeinschaft geschädigt dadurch, daß er z. B. falsches Maß gegeben[29]), er kann nicht all die feststellen, deren Gut er sich unrechtmäßig angeeignet hat; oder bei Mord und Ehebruch[30]), deren Folgen unabänderlich.

Für die Erschwerung der Reue haben wir das Vorbild in der in der Bibel berichteten Verhärtung des Herzens Pharaos durch Gott. Hier wird schon die Schwierigkeit gefühlt, das Verfahren Gottes mit der Freiheit des menschlichen Willens in Einklang zu bringen, und in den Antworten wird die Schwierigkeit nur weiter zurückgeschoben, aber nicht gelöst[31]). Wie aber hier die Willensfreiheit ein Grundpfeiler des jüdisch-religiösen Denkens ist, die unangetastet bleibt trotz des Problems, das uns jene Bibelstellen aufgeben, so können auch alle Aussprüche, die von der Erschwerung oder der Unmöglichkeit der Reue sprechen, nicht ins Gewicht fallen gegenüber dem Grundgedanken: „Es gibt nun einmal nichts, das vor der Reue standhält[32]). Jene Aussprüche sind entweder psychologisch zu nehmen, wie oben bereits angedeutet, daß die Natur gewisser Vergehen es mit sich bringt dem Sünder die Rückkehr zu versperren, oder relativ: gewisse Mittel, die zur rechten תשובה gehören, können nicht Anwendung finden; oder sie dienen dem pädagogischen Zwecke, die furchtbaren untilgbaren Folgen mancher Verbrechen auszumalen. Aber unerschütterlich bleibt die Wahrheit: „Die Reue gleicht dem Meer: wie das Meer immer offen da liegt, so sind die Tore der Reue immer geöffnet[33]).

---

28) Sota 47a.
29) Baba b. 88b.
30) Sanhedrin 7a und Jebamoth 22b.
31) Ex. R. 11,1 und 13,3.
32) Jer. Pea. I 1.
33) Pes. de R. K. 157a.

II.

Im Fluge sind die Gedanken unserer Weisen über Schuld und Sühne an uns vorüber geeilt. Wir müßten bei jedem länger verweilen und sie viel ausführlicher zu uns reden lassen. Doch ist es gut, sich einmal in Kürze einen Gesamtüberblick zu verschaffen, zumal die Aussprüche überall hin verstreut sind und wir nirgends eine systematische Darstellung erhalten. Ein jeder wird an der Darstellung, die wir gegeben, etwas auszusetzen haben, denn sie ist ja rein subjektive Zutat. Doch wird jeder Kenner unserer Literatur uns zugeben, daß die Grundlinien richtig gezeichnet sind.

Was lehrt uns das Gesamtbild? Es legt wieder Zeugnis ab von der Gesundheit des jüdisch-religiösen Empfindens, wenn wir so sagen dürfen, von der rechten Mischung des rationalen und irrationalen, die unsere Religion auszeichnet. Wohl fehlt es an der unerbittlichen logischen Durchführung einer Grundforderung bis in die letzten Konsequenzen, wie sie die Scholastiker für den Katholizismus gegeben, es fehlt an der abgrundtiefen Mystik, die so tief ist, daß auch die Bekenner sie nicht verstehen, es fehlt an den Uebertreibungen, die Luthers Innere in der Klosterzelle zerrissen. Es sind Widersprüche vorhanden, aber Widersprüche, die eben in dem Doppelwesen des Menschen gegeben sind, in der beschränkten Vorstellung des Menschen vom Wesen Gottes wurzeln und deren Lösung nur zum Widersinn führt, will man um der Logik oder um der Mystik willen alles restlos auf ein Prinzip zurückführen.

Aber nur soweit geht der Widerspruch. Im übrigen wachsen alle Vorstellungen über Schuld und Sühne organisch aus der religiösen Gesamtanschauung des Judentums empor.

„Wen hab ich sonst im Himmel und bei Dir begehre ich nichts auf Erden.“ In Gott allein sind wir und nur durch Gott leben wir, die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott, das ist der eine Gedanke. Jeder Gedanke, jedes Empfinden, jede Handlung ist darum Gottesdienst d. h. Herrendienst, und jede Verletzung dieses Dienstes darum eine Verleugnung der schuldigen Demut, eine Auflehnung gegen Gott. Das ist

echt jüdisch gedacht, freilich nicht sehr modern. Ob man es Individualismus nennt oder sittliche Autonomie, ob Selbstbestimmung oder Freiheitsdrang, ob die Herrschaft der Vernunft oder unendlichen Wert der Menschenseele, in allem — vielfach natürlich den Kämpfern unbewußt — liegt der Protest gegen die Alleinherrschaft des Göttlichen, gegen die schlichte Wahrheit: Gott allein ist König. Man hat sich selbst gefunden, man will nicht gehorchen. Den subjektiven Ernst all derer, die gegen diese Alleinherrschaft der Religion in unserem Leben sich auflehnen, in allen Ehren! Aber von dem Grundgedanken der Religion haben sie sich entfernt, sicherlich von dem der jüdischen Religion, die nur ein Entweder-Oder kennt: Ist Gott der Herr, so bist du Ihm unterworfen und folgst du nicht Seinem Gebot sondern dem eigenen Willen, dann bist du in der Schuld. Seien wir doch ehrlich! Unsere Zeit kennt vielleicht den Begriff der Schuld, weil in ihm auch zum Ausdruck kommt der Abfall von dem Wesen des eigenen Ich, aber kaum den der Sünde. Das wurde mir so recht klar als ich an der obigen Darstellung schrieb. In der Sprache der neuzeitlichen Bildung wollten mir die Worte Sünde und Sünder gar nicht in die Feder. Sie kennt Verbrecher, die gegen das Recht des Staates sich vergangen, sie kennt Schuldige, die gegen das Sittengesetz verstoßen, aber der religiöse Begriff der Sünde klingt völlig veraltet.

Und nun die Stellung des bösen Triebes! Der Dualismus, der tief begründet ist in der Wirklichkeit — und alle philosophischen Bestrebungen vermögen das nur zu verdunkeln, werden aber an der Sache nichts ändern — wird überwunden durch den des religiösen Monismus. Es schlummern in uns zwei entgegengesetzte Kräfte „die eine will sich von der anderen trennen, die eine hält sich an die Welt mit klammernden Organen, die andere hebt gewaltsam sich vom Duft zu den Gefilden hohen Ahnen.“ Diese beiden Kräfte sind Realitäten, es ist nicht wahr, daß sie nur Spiegelungen menschlichen Denkens und Wertens sind. Sie sind nur eine Abwandlung des Gegensatzes, der durch das ganze Sein geht und uns allüberall ent-

gegentritt, nennen wir es Gott und Welt, Stoff und Form, Körper und Seele, Selbsterhaltung und Fortpflanzung, Egoismus und Altruismus u. s. f. Aber als Kräfte nur, als Triebe sind sie in uns vorhanden, nur der Anlage nach, wir sind nicht schlecht von Haus aus. Und wenn wir reifen, das Bewußtsein von unserem Selbst erlangen, die Fähigkeit besitzen in das Getriebe der beiden Kräfte Einsicht zu gewinnen, dann bestätigt sich uns, was die Erziehung uns gelehrt, daß es unsere Aufgabe ist, das Böse zu überwinden. Zu überwinden, nicht auszurotten; denn es ist überhaupt nicht das Böse an sich, es wird nur zum Bösen, wenn es die Uebermacht gewinnt, wenn es seine Schranke überschreitet. Ist es ja eine Schöpfung Gottes, der, wie er das Licht bildet und die Finsternis schafft, so auch das Gute macht und das Böse schafft. Eine Schöpfung, die seiner Liebe entspringt. Jeder Fortschritt, jede beglückende Betätigung kann nur dem Kampfe entsprießen, und der höchste Preis, höher noch als er den reinen Geistern zu Teil wird, die den Streit, der auf Erden tobt, nicht kennen, wird dem zu Teil, der durch Kampf zum Siege sich durchgerungen.

In Gegnerschaft zu zwei Anschauungen setzt sich so die jüdische Gedankenwelt durch. Zuerst gegen das Christentum, das, den Dualismus übertreibend die Selbständigkeit des Bösen proklamierte. Es ist wahrlich nicht bloß eine dogmatische Differenz, die hier das Christentum vom Judentum scheidet. Die außerordentliche Rolle, die der Teufelsglaube in ihm spielt, der wieder die schmählichen Hexenprozesse im Gefolge hatte, ist nur zu erklären aus der Stellung, die man dem Prinzip des Bösen zuwies. Und wie hier das Denken des Menschen in den Bann geschlagen wurde, so wurde auch das Gefühl durch die Vorstellung von der Herrschergewalt des Bösen vergiftet. Das alles Maß überschreitende Schuldgefühl, das sich in den Excessen klösterlicher Askese, in dem Wahnsinn der Flagellanten, selbst noch in den Seelenkämpfen eines Luther entlud, ist nur zu erklären aus der Tyrannis, die nach christlich-theologischer Auffassung der Satan selbstherrlich ausübt. Und es

scheint uns, als ob auch der Determinismus sovieler christlicher Theologen, der für das jüdische Denken mit der Religion so gar nicht in Einklang zu bringen ist, nicht so sehr das Resultat religionsphilosophischer Gedankengänge ist, sondern aus der dunklen Empfindung hervorwuchert von der Macht, die der Böse auf Erden hat, welcher der Mensch nicht zu entrinnen vermag.

Aber ebenso gegen den neuzeitlichen Monismus, der das Böse völlig seines Charakters entkleidet, der die Grenzen verwischt, von dem Bösen sagt, es sei gut und von dem Guten es sei böse. Der Monismus ist ein Sammelname für die mannigfachsten Theorieen, und es liegt uns fern, die Vertreter der einen verantwortlich zu machen für Lehren der anderen. Aber in der allen gemeinsamen Tendenz liegt es, alle Triebe auf eine Skala zu bringen. Wie das Leben in allen seinen Ausstrahlungen zurückgeführt wird auf die primitivsten Bewegungen, wir zur Erkenntnis der Lebensmechanik gelangen sollen, wie der Unterschied zwischen Tier und Mensch aufgehoben wird in Denken und Empfinden, der Unterschied der Qualität uns als einer der Quantität verkündet wird, so dürfe auch nicht von gut und böse gesprochen werden. Auch diesem dualistischen Prinzip müsse man den Garaus machen. Was lebenfördernd ist für das Individuum oder für die Gesamtheit, dort wo der Einzelne an dem Leben der Gesamtheit interessiert ist, das wird erstrebt und ist darum auch erstrebenswert. Und durch diese Pforte schlüpft dann wieder alles, was die utilitaristischen und hedonistischen Systeme der Ethik ausgeheckt. Mag hier noch soviel sittlicher Ernst zu Tage treten, der Begriff der Schuld geht in die Brüche und von dem religiösen der Sünde kann schon gar nicht die Rede sein.

Und zuletzt: Was nur über die Sühne gesagt wird, alles trägt den Stempel jüdischen Geistes. Gerechtigkeit ist das erste Leitwort. Das Weichliche, das solchen Worten anhaftet, wie daß, wer sich schuldlos fühlt den ersten Stein werfe, es fehlt durchaus. Der Ernst der Vorstellung von Gott, der Gedanke an die verletzte Majestät Gottes, er fordert

Tilgung der Schuld um jeden Preis, theoretisch in der schwersten Form. Aber nun in der Theorie. Es gibt eine Reihenfolge von leichten Vergehen bis zum schwersten Verbrechen, und dieser sind auch die Sühnemittel angepaßt. Alles ist aber in des Menschen Hand gegeben. Wie sein Abfall ein Akt des freien Entschlusses war, so auch seine Rückkehr. Der Mensch selbst soll sich für sie entscheiden und auch, wenn er sich noch so weit entfernt, kann er den Weg zu ihr finden. Denn der Gerechtigkeit Gottes ist die Liebe zugesellt. Sie ebnet dem Abgefallenen die Bahn, sie begnügt sich mit einer rein seelischen Wandlung und löscht ein ganzes Leben der Sünde aus, wenn der Verlorene in der Reue mit Herz und Sinn sich wieder zu Gott gefunden hat.

Gerechtigkeit und Liebe in Gott, Gerechtigkeit und Liebe muß auch der Leitstern sein für den Menschen, der sühnen will. Daß ihm die Forderung der Gerechtigkeit immer von Neuem zum Bewußtsein komme, darum soll er die von Gott eingesetzten Mittel — nach dem Willen Gottes in Anwendung bringen. Wenn er den Mitmenschen an Leib und Gut und Ehre geschädigt, so soll er es der göttlichen Forderung gemäß wieder gut machen. Aber die Verläugnung Gottes, die in jeder Versündigung zu Tage tritt, erfordert nicht minder die angemessene Sühne. Der Mensch soll darum Opfer bringen und sie nach den Satzungen bringen, die Gott für sie vorgeschrieben. Die Erfüllung des göttlichen Willens stellt das verlorene Gleichgewicht in seinem Verhältnis zu Gott wieder her. Dort wo das Opfer keine Anwendung findet, da soll er das Leid, das ihm Gott als Strafe schickt, als willkommene Sühne auf sich nehmen und es freudig bejahen oder durch die Versenkung in Gottes Wort und durch Liebeswerke seinen Willen kundtun, dem verletzten Recht durch irgendeinen Ersatz Genugtuung zu verschaffen. Aber neben dieser Betätigung in Gerechtigkeit darf auch die Liebe nicht fehlen. Die allein ist's ja, die der Sühne erst die rechte Weihe gibt, ohne die sie unvollkommen und darum wirkungslos bleibt.

Diese Liebe zu Gott dem Vater findet auch ihren Ausdruck in dem Bewußtsein, daß das ganze Volk eine Familie bildet, daß alle wie Geschwister für einander bürgen. Sicherlich haftet dem Gedanken, daß die Verdienste und die Leiden der Frommen und der Kinder für die Gesamtheit eine sühnende Macht besitzen, etwas Mystisches an. Aber diese Anschauung wurzelt zuletzt doch in dem klaren altjüdischen Gedanken: Kinder seid ihr dem Ewigen Eurem Gotte, wie gegen Gott so untereinander in Liebe verbunden.

Es erübrigt sich, nach den Vorstellungen über die religiöse Sühne in dem seelischen Erleben der Modernen Ausschau zu halten. Sie haben gar kein Empfinden für die Notwendigkeit dieser Sühne, da ihnen auch die Schuld im religiösen Sinn, die Sünde nichts mehr gilt. Daher geht ihnen auch das Verständnis für die Notwendigkeit und den Wert der Reue ab. Die Reue ist nach ihrer Meinung ein sehr überflüssiges Requisit im Seelenleben des Menschen. Das Vergangene lasset vergangen sein, nicht zurückschauen, sondern vorwärts ist die Losung. Keinen neuen Fehler begehen, nicht neue Schuld häufen! Das könnte man sich gefallen lassen, wenn ihnen auch wirklich der Entschluß zu einem neuen Leben treu bliebe, wenn sie wirklich mit dem alten brechen würden. Wir bezweifeln, ob dieser Äußerung des Selbstbewußtseins auch immer die Kraft der Aufopferung entspricht, ob diese Jugend in ihrem Ideal einen Ersatz findet für die gewaltigen Energieen, welche die altehrwürdigen Intitutionen der תשובה auslösen.

* * *

Doch bleiben wir bei uns! Die oben mitgeteilten G e d a n k e n sind uns allen mehr oder weniger geläufig, aber sie rühren nicht an unser Tiefstes. Wer könnte leugnen, daß unter uns das Schuld- und Sündenbewußtsein der Alten nicht mehr anzutreffen ist. Und es wird wohl keiner die Behauptung wagen, wir wären unserem Gotte näher gerückt. Schon äußerlich macht sich das geltend. Wo hört man noch das

herzzerreißende Weinen, das wir als Kinder von unseren Vätern bei der וידוי vernommen? Haben wir das Weinen völlig verlernt? Sind wir so starke Germanen geworden, daß uns die Tränen unmännlich erscheinen? Ein wenig trifft das zu. Aber wir finden doch immer noch einmal Tränen angesichts schwerer persönlicher Schicksalsschläge. Nein, es liegt uns nun einmal nicht mehr dies völlige Dahinschmelzen des eigenen Selbst vor Gott, der Synagogenkultus ist streng geordnet, das Sündenbekenntnis wird — gesungen, und wenn so eine arme osteuropäische Seele sich in unsere Synagogen verirrt und in den ungebrochenen Lauten der Natur vor Gott ihr Herz ausgießt, dann kommt auch wohl bei uns der Synagogendiener und spricht: Weinen verboten! Was war das früher für eine Zeit, die Tage der Selichoth! Da stand man auf bei nachtschlafender Zeit und eine ganze Stunde wurde diesen Gebeten gewidmet — von denen, die sich zu Mitternacht erhoben, nicht zu reden. Welcher Aufruhr der Empfindung zu זכור ברית am Morgen vor dem Neujahrsfeste welch heilige Weihe am fünften der Bußtage zu den שלש עשרה מדות. Jetzt wird eine halbe, eine viertel Stunde der täglich eilig absovierte Gottesdienst vorgelegt und damit ist der Forderung des Tages Genüge geschehn.

Das sind Äußerlichkeiten, wird man sagen; zweifellos. Aber wir vermögen keine Statistik der Schuld- und Sündenempfindungen in der Brust des Einzelnen aufzunehmen. Wir gehen jedoch nicht fehl, wenn wir diese äußerlichen Anzeichen als charakteristisch ansprechen. Sie sind mit der geschäftigen Hast unserer Tage und unserer Abneigung, den Empfindungen unseres Herzens durch Thränen Ausdruck zu verleihen, nicht genügend entschuldigt.

Das rechte Empfinden für die Schuld und das rechte Herz für die Sühne hängen immer zusammen. Darum hört man bei uns auch so selten von einem בעל תשובה von einem, der den Weg zu Gott zurückgefunden und das nun in seinem ganzen neuen Leben und Tun dokumentiert. Die Einen, die sich an irgend eine Übertretung gewöhnt, die verharren dabei, und

die ehrfurchtgebietenden Tage sind nur eine Episode. Und die anderen sind alle so selbstgerecht. Sie halten sich an die Vorschrift, was hätten sie zu sühnen? Auch hier können wir nur von äußeren Wahrnehmungen schließen. Greifen wir aus der Fülle der Sühnemittel, von denen wir oben hörten nur zwei heraus. Der Tisch des Menschen, hieß es, hat sühnende Kraft, und die Keuschheit der Frau.

Wo ist die Zeit, da die Armen an unserem Tische speisten, da ein אורח ein integrierender Bestandteil der Umrahmung des Sabbath- und Festmahls war. Heute würde er mit seiner nicht angemessenen Kleidung den Stil des Speisesaals verderben, mit den nicht salonfähigen Stiefeln die Teppiche beschmutzen. Die adretten jungen Leute werden geladen, daß sie mit Gesprächen über Kunst und Literatur das Sabbatmahl würzen [1]).

Und die Keuschheit der Frau? Was ist der Sinn des Ausspruches, daß sie Sühne erwirkt dem Hause? Es ist klar: Hier ist nicht daran gedacht, daß die Frau keine ausgesprochene Schuld auf sich geladen. Wenn צניעות der Geist der Keuschheit über dem Hause lagert, hervorgerufen durch die Gesinnung der Frau, die durch Haltung und Geberde, durch Wort und Tat immer nur Reinheit des Denkens und Fühlens predigt, dann wird auch das Schlechte, das hier im Hause einmal zu Tage getreten, hinweggetilgt, das bietet die beste

---

[1]) Das Andenken der Frau sei hier zum Guten verzeichnet, deren Tisch in vorbildlicher Weise Sühne vermittelte ihrem Hause und unserer Gemeinde. Vor zwei Monaten ist Frau Nini Guggenheim uns entrissen worden. Was sie gewesen und wie sie gewirkt, das hat die jüdische Öffentlichkeit aus den ihr gewidmeten Nachrufen erfahren. Pflichttreue und rastloser Fleiß zeichnen viele Frauen aus, die Möglichkeit sich mit ihrer Person und ihrem Vermögen großzügig zu betätigen, dankte sie der Wohlhabenheit, mit der Gott sie und ihren Gatten gesegnet. Unvergessen aber soll ihr und ihrem Gatten להבח"ל vor allem bleiben, was ihnen ganz allein eigen, ihrem guten Herzen und echt altjüdischen Empfinden, worin sie anderen als Muster voran leuchteten: ihr reicher Sabbathtisch, umkränzt von der in Liebe und Achtung aufgenommenen Armut.

Bürgschaft, daß die Reue eine ernste, die Rückkehr eine dauernde.

Dieser zarte Hauch der Reinheit schwindet aus unseren Häusern. Und alle Deklamationen über die Notwendigkeit der Aufklärung, die Nützlichkeit der freieren Verkehrs der Geschlechter, die Wichtigkeit der modernen Lektüre können darüber nicht hinwegtäuschen. Vielleicht ist die Assimilation — wir reden natürlich nur von den gesetzestreuen Juden — nirgends eine so gründliche gewesen, wie auf diesem Gebiete. Und wir hatten doch einen so reichen Schatz zu wahren; צניעות war wieder so ein unübersetzbarer Begriff für ein spezifisch jüdisches Gut. Dem unerbittlichen Gebot der Verhältnisse müssen wir uns beugen! Wir müssen unsere Mädchen Berufe wählen lassen, an die unsere Altvordern nicht gedacht. Daß wir über das harte Muß nicht über Gebühr hinausgehen, daß wir uns den rechten Sinn für das schönste Erbteil unseres Stammes gewahrt haben, wird man kaum behaupten dürfen.

* * *

Was ist die Ursache, daß viele unter uns, die es doch so ernst nehmen mit dem Thoraworte, die unserer Religion so große Opfer bringen, für alles was mit תשובה zusammenhängt, so wenig Herz und Sinn haben? Ein Mangel an Innerlichkeit des religiösen Fühlens kann doch schwerlich überall angenommen werden. Es ist mehr mangelndes Wissen von der bedeutenden Stellung, die die Begriffe von Schuld und Sühne in unserer religiösen Literatur einnehmen. Die Beschäftigung mit den ספרי מוסר, die früher keienn Tag aussetzte, hat aufgehört. Denn auch von religiösen Gütern gilt: Nur das, was immer und immer wieder von Neuem erarbeitet wird, wird zum festen Besitz. Zu dieser Beschäftigung anzuregen, auf die reichen Quellen hinzuweisen, die in unserem Schrifttum sprudeln, sollte der Zweck unserer Erörterungen sein.

J. W.

Schulfragen im Ostjudentum.

von Rabbiner I. Weinberg, Pilwischki.

Wir sprachen von den alten Rabbinen und suchten psychologisch ihre Stellungnahme zu erklären. Sie lehnen grundsätzlich jede Reformbestrebung ab. — Als vor etwa drei Jahren die Gesellschaft zur Verbreitung von Bildung unter den Juden („Mefize Haskala“) den Vorschlag machte, die Chederschulen ihres Charakters als Privatunternehmen zu entkleiden und sie in öffentliche Institutionen umzuwandeln, wodurch gleichzeitig die Durchführung elementarer pädagogischer Reformen ermöglicht werden sollte — da traten die führenden Rabbiner dieser Bestrebung mit heftigem Protest entgegen und ließen an die genannte Gesellschaft das dringende Ersuchen ergehen, sie möge überhaupt ihre Hand von dem „heiligen Chederinstitut“ lassen. Es stehe jedem frei, sich Kenntnis der Landessprache und sonstige Allgemeinbildung nach Belieben anzueignen, wo und wann er will. Die Unterrichtsanstalten aber hätten blos die Aufgabe, den Schülern Kenntnis der Thora zu vermitteln, damit sie im Geiste der Thora und des Glaubens aufwüchsen. Die Rabbiner erblicken in jeder Änderung und Reform den Versuch, die Fundamente des alten Baues zu untergraben, und obgleich es auch ihnen nicht entgeht, daß die mächtigsten Lebensströmungen mit Elementargewalt an den Grundfesten des Alten rütteln, so wollen sie doch selbst dem Geiste der Zerstörung keinen Vorschub leisten. Daß sie selbst Hand anlegen sollten, um dem geschichtlichen Judentum das Grab zu schaufeln, das werden sie nimmermehr zugeben.

Inzwischen pocht das Leben immer mächtiger an die Pforten des Cheders. Wir jungen Rabbinen haben einen schweren Stand. Wie können wir gegen die Thora-Liebe, den heiligen Idealismus und die Autorität der Alten ankämpfen! Sollten wir den Maskilim gleich die alten Rabbinen, die wir als Vorbilder echt jüdischen Lebens verehren, als Fanatiker und Lebensfeinde brandmarken? Ein Mann vom

Schlage des Brisker Raws, der größte und beste unter uns, ist ein Gegner der Weltbildung. Niemand von uns wird den Mut haben, seine Autorität anzutasten. Alle wissen, daß seine ablehnende Stellung der Volksbildung gegenüber nichts weniger als einer volksfeindlichen Regung entspringt; seine Wohltätigkeit und seine Herzensgüte sind nur allzu gut bekannt. Wer aber wird einem Manne Lebenskenntnis absprechen wollen, um dessen klugen Rat der tüchtigste Kaufmann nachsucht, dessen praktische Lebensklugheit von allen bewundert wird!

Die Verfechter des alten Cheders repräsentieren ja den alten Rabbinertyp, diese festgefügten unerschütterlichen Persönlichkeiten voll Gradheit, Klarheit und Kraft — die jungen können dagegen die Kennzeichen von Zwiespalt und Zerrissenheit nicht völlig verwischen. Im Grunde ist unser Ziel ja eins: die Erhaltung des alten Judentums. Nur daß wir empfinden, daß das rasche Tempo der wirtschaftlichen Entwicklung auch bei uns andere Maßnahmen, eine andere Vorbereitung erfordert. Die Intensität des Wirtschaftskampfes fordert den Einsatz aller Kraft, Schulung und Bildung des Einzelnen. Wer hier verschmäht, die technischen Vorteile zu benutzen, wird rücksichtslos aus der Bahn geworfen. Hier aber müssen wir der Entwicklung zuvorkommen, damit der einzelne Jude in der neuen Welt nicht sofort den Boden unter seinen Füßen wanken fühlt. Wir haben es nur zu häufig erlebt, daß dieselben treuen Juden, sobald sie die Enge des Ghetto verlassen, nicht nur ihren religiösen, sondern auch allen sittlichen Halt verlieren. — —

Die Reform suchen wir keinesfalls, weil wir die Schätze der Vergangenheit nicht zu würdigen verständen und den alten Geist durch einen neuen ersetzen wollen. Nein! Tausendmal nein! Reformen sind uns erstrebenswert nicht um des *Lebens*, sondern um des *Lebens des Judentums* willen. Uns beseelt nicht Bildungssucht, sondern der glühende Wille zur Selbsterhaltung unserer jüdischen *Geistesart*. Die heiligen Grundsätze der traditionellen Erziehung sind

auch uns heilig. Vermöchten wir uns der Zuversicht hinzugeben, daß der alte Cheder und der alte Melamed auch in der Zukunft uns jene guten und starken Juden geben würden, wie es die früheren Zeiten taten, — es wäre uns niemals in den Sinn gekommen, an Reformen zu denken. Wir hätten dann möglicherweise sogar über die offenkundigen hygienischen und pädagogischen Mängel des alten Systems das Auge zugedrückt. Allein wir behaupten, daß jene wunderbare Erscheinung von Juden, die frohen Mutes ihr ganzes Erdenleben für die Heiligkeit der Thora einsetzten, weder durch den engen Cheder mit seinem Licht- und Luftmangel, noch durch den abgehärmten „peitschgewaltigen" Melamed geschaffen wurde, — sondern durch das reiche und ungebrochene jüdische Leben des Ghettos. Nicht der Cheder, sondern das ganze volljüdische Milieu, nicht der Melamed, sondern das Elternhaus haben den Grund gelegt. Nicht die pädagogische Unart des alten Erziehungssystems, sondern das Leben und die Lebensverhältnisse der vergangenen Zeiten. Schließlich werden wir uns mit dem bittern Bewußtsein abfinden müssen, daß gar vieles, was am Alten gut und schön war, durch die neue Entwicklung verloren gehen wird. Allein wenn der ganze Bau gefährdet ist, vermag sich niemand der Pflicht zur Rettung zu entziehen. Wer in verblendetem Eigensinn auf die Rettung der schönen Nippesachen in seinem brennendem Hause bedacht ist, wird am Ende sein ganzes Haus einbüßen. In dieser Beziehung gilt uns die alte Verhaltungsmaßregel unserer Weisen: „Ist die Zeit des Handelns für Gott gekommen, dann ist selbst die Thora außer Kraft gesetzt!"

Es wäre überflüssig, noch weitere Worte über die Notwendigkeit einer Reform zu verlieren. Bei der Frage aber, wie wir im einzelnen die Arbeit in Angriff nehmen sollen, müssen wir uns vorerst aller Widerstände und Hindernisse voll bewußt sein. Wir erwähnen zunächst die Hindernisse technischer Art: 1. Den Mangel an einer ausreichenden Anzahl von Lehrkräften. Die alten Melamdim sind nämlich nicht allein aller Eignung für ihren Beruf bar, sondern auch tatsächlich

unverbesserlich. Diesem Menschenmaterial gegenüber, das sich von vornherein dem Lehrberuf nicht aus innerer Neigung, sondern aus simplen Erwerbsgründen zuwendet, müssen sämtliche in Betracht kommende Maßnahmen, wie etwa die Schaffung pädagogischer Pflichtkurse, versagen. Wie sollen jene Lehrerheere herangebildet werden, die das östliche Unterrichtswesen in Anspruch nimmt. In den bestehenden jüdischen Lehrerinstituten herrscht der Geist völliger Areligiosität. — 2. Könnten auch die erforderlichen Lehrkräfte wie durch ein Wunder zur Verfügung gestellt werden —, was soll in diesem Falle mit dem deklassierten Melamdimproletariat geschehen? — Man unterschätze diesen Umstand nicht. Dieses Proletariat des Geistes ist nicht über Nacht entstanden, es ist vielmehr durch mannigfache geschichtliche und wirtschaftliche Prozesse und Faktoren bedingt. Es muß ihm nach Verlust seiner Daseinsberechtigung irgend eine Daseinsmöglichkeit geschaffen werden. Die Zahl der Melamdim im gesamten russischen Reiche wird auf über 30 000 geschätzt. Wie ernst die Feindschaft dieser Klasse zu nehmen ist, kann das Beispiel des bekannten westlichen Haskalaapostel Dr. Lilienthal [1]) lehren. Die Rabbiner ihrerseits werden sich schwerlich dazu entschließen, Tausende von gutjüdischen Familienvätern brotlos zu machen. Die Melamdimfrage ist keine bloß pädagogische, sondern in nicht geringerem Masse eine wirtschaftliche Frage, deren Lösung ganz andere Mittel und Kräfte erheischt als die, die uns im Augenblick zur Verfügung stehen. — 3. Zur Durchführung der angestrebten Reformen wäre es geboten, die alten Chederanstalten ihres Charakters als Privatunternehmen zu entkleiden und in öffentliche Institutionen umzuwandeln. Darin aber besteht die größte Schwierigkeit. Zunächst entbehren wir jeglicher öffentlich-rechtlicher Gemeindeorgane. Dann aber sind nicht in allen Städten die erwünschten Gemeindeorganisationen vorhanden, denen man eine so wichtige und verantwortungsvolle Angelegenheit, wie es die

---

[1]) Siehe Sammelbuch „Pere jitobe" Bd. III. Petersburg 1911.

Organisation des Unterrichtswesens ist, anvertrauen könnte. Auch dort, wo an geeigneten und vertrauenswürdigen Persönlichkeiten zur Beaufsichtigung der neuen Anstalten kein Mangel besteht, wäre die Vergemeindlichung der Chedarim dazu angetan, zum ewigen Steine des Anstoßes für die verschiedenen Parteien zu werden, so daß der neuen Institution immer von einer Seite die Gefahr der Zerstörung drohte. In der hebräischen Presse werden auch Bedenken moralischer Art gegen die Vergemeindlichung der Chedarim laut. Es wird auf die sittlich-kulturelle Bedeutung der persönlichen Sorge um die Kindererziehung hingewiesen. Der unmittelbare Verkehr zwischen dem — trotz der obigen Bemerkung — als sittliche Persönlichkeit über die Masse hinausragenden Melamed und den breiten Volksschichten, die üblichen Besuche in den Elternhäusern, sein stetes Bemühen, durch Prüfungen usw. das tätige Interesse der Eltern an der Erziehung ihrer Kinder wachzuhalten, — alles das ist für die breitesten Volksmassen von größter sittlich-kultureller Bedeutung. In einer Zeit, da alles in den Sumpf des Materialismus zu versinken droht, ist es kaum angebracht, die noch übriggebliebenen geistig-sittlichen Faktoren und Triebkräfte herabzumindern. Mit der Vergemeindlichung (und damit verbundenen Bureaukratisierung) des Cheders wird der Melamed dem V o l k e entzogen, wird eine Scheidemauer zwischen den Thoraverbreitern und der jüdischen Masse aufgerichtet. Freilich ist dieser Umstand eine notwendige Folge des geordneten Erziehungswesens. Auch in der europäischen Erziehungswelt wollen die Klagen über den mangelnden Kontakt zwischen Lehrer und Elternhaus, zwischen Schule und Milieu nicht verstummen; man glaubt da, diesem Misstand durch — Schaffung von Elternausschüssen abhelfen zu können. Allein bei uns, wo die ungünstigen Lebensverhältnisse die armen Eltern fast völlig in den wirtschaftlichen Sorgen aufgehen lassen, muß das Fehlen der selbständigen Lehrerpersönlichkeit, dieses echten Volkserziehers und Erweckers des geistigen Interesses, als ein schwerer Verlust empfunden werden.

Wir sind bei den Hindernissen länger verweilt, nicht weil wir sie für unüberwindlich halten, sondern weil wir der neuen Reformarbeit Wege und Ziele zeigen wollen. Wir sind der Zuversicht, daß die Entwicklung selbst den Ausweg, die Antwort finden wird, wenn erst das Problem richtig erfaßt und von weiteren Kreisen durchdacht wird.

Allein selbst wenn es gelänge, ein Lehrermaterial, wie wir es brauchen, heranzubilden, bestehen bleibt die ungeheure pädagogische Schwierigkeit der Einordnung der jüdischen und profanen Lehrfächer in den Rahmen eines umfassenden Gesamtprogramms.

Bestehen bleibt auch der unausgleichbare Gegensatz zwischen unseren heiligen Lehrfächern und dem profanen Wissen. Hier der Geist tiefinnerlicher Gläubigkeit und lautersten Idealismus, der Glaube an die Macht des Geistes — dort — bei aller Vorsicht und Gewandtheit im Unterricht — Materialismus und Sinnesfreude, die Verherrlichung des Realen, Nützlichen. Zwar bietet das gesetzestreue jüdische Deutschland das schöne Muster einer derartigen geistigen Legierung; dies beweist aber nicht, daß es auch im Osten möglich sein würde. Es ist zunächst eine Verschiedenheit der Temperamente und eine elementare psychische Differenz zwischen den Juden Deutschlands und Polens zu berücksichtigen, die andersgeartete Ergebnisse bewirken könnten.

Der Weg des deutschen gesetzestreuen Judentums ist nicht für Massen gangbar. Er stüzt sich ganz allein auf das rein-religiöse Gefühl, das nicht bei jedem in gleichem Maß vrohanden, gleich ausgebildet und fähig ist, die ganze Persönlichkeit inmitten einer fremden Geisteswelt zu tragen und zu leiten. — Die deutsche Geistesrichtung — das stark ausgeprägte Pflichtbewußtsein, die Eigenart, auch widerstrebende Gedankenwelten organisch in sich zu verarbeiten, kam hier dem Judentum zu Hilfe. Das alles fällt in Polen fort. Vor allem herrscht bei uns eine ganz andere Beziehung zur Thorakenntnis als in Deutschland. Zwar steht uns der gesetzestreue deutsche Jude an Thoraachtung

nicht nach; allein er mißt dem Thorastudium nur in Hinsicht auf die Praxis Wert bei, während dem Ostjuden Thorawissen und Judentum schlechthin identische Begriffe sind. Ein Judentum ohne Thora ist ihm dasselbe, was dem deutschen Juden ein Judentum ohne Gottesdienst ist. Dem deutschen Juden dünkt der Thoraunwissende ein Am-Haarez, uns aber ist er ein minderwertiger Jude, ein Jude zweiten Ranges. Auf das Thorawissen verzichten, hieße uns, auf das ganze Judentum verzichten. Ich vermag der von Dr. Wohlgemuth ausgesprochenen Ansicht, daß Naturwissenschaft und Philosophie im Zusammenhang mit dem talmudischen Lehrstoff unterrichtet werden können, nicht beizupflichten. Schon in rein technischer Hinsicht ist es unmöglich. Das eingehende Talmudstudium nimmt die ganze Zeit und Geisteskraft des Lernenden in Anspruch, so daß für andere Studien tatsächlich keine Muße übrig bleibt. Dies dürfte Herrn Dr. Wohlgemuth als Talmudlehrer hinlänglich klar sein[1]). Eine noch größere Schwierigkeit bietet die psychologische Differenz. Talmud und Weltwissenschaft sind durch eine durchgängige, tiefgreifende Verschiedenheit des Ideengehalts, der Geistes- und Geschmacksrichtung getrennt. Wer sich in die Gedankengänge Kants vertieft, vermag sich unmöglich gleichzeitig in Maharam-Schiff oder im Kezoth Hachoschen zu versenken. Wessen Gemütsart an Goethe und Schiller gebildet ist, ist für die Schönheit der Agadoth von Rabba barbar-Chona nicht leicht empfänglich. Wenige rühmliche Ausnahmen in Deutschland beweisen nichts; es sind eben wenige Bevorzugte. Der großen Mehrheit geht die Fähigkeit, verschiedene Ideenkreise gleichzeitig geistig zu bewältigen und sie zu einer höheren Einheit zu verschmelzen, völlig ab. Das orthodoxe Deutschland lieferte das Beispiel von frommen Juden, die auch am Werke der weltlichen Kultur tätigen Anteil nehmen;

[1]) Ich bin offenbar von dem verehrten Herrn Vf. gründlich mißverstanden worden, wovon sich der Leser überzeugen kann dadurch, daß er meine Ausführungen in Jeschurun III S. 186—89 nachliest.

Der Herausgeber.

allein es ist ihr noch nicht gelungen, den alten Geist des Judentums und jungen europäischen Wissensgeist zu einer höheren Synthese so zu verschmelzen, daß von ihr schöpferische und erneuernde Impulse für die jüdische Persönlichkeit ausgehen. Auch in Deutschland wird unaufhörlich über die Abnahme der Thorakenntnis und das Versiegen der Schaffenskraft geklagt. Dann aber weist auch die ostjüdische Gemeinde ganz andersgeartete soziale und öffentliche Verhältnisse auf, als die in den gesetzestreuen Kehillot in Deutschland. In Deutschland verfügt die Orthodoxie über eine fest gefügte selbständige Gemeindeorganisation. Eine gleiche Athmosphäre herrscht in Elternhaus, Synagoge und Schule. Überall findet die Erziehungsarbeit des Lehrers verständnisvolle Unterstützung.

Im Osten liegen die Dinge bekanntlich ganz anders. Das Erziehungssystem allein ist es, das die Parteien trennt. Auf den anderen Gebieten des Gemeindelebens kennt man keine Trennung. Man betet in der gemeinsamen Synagoge und arbeitet zusammen in den gemeinsamen Gemeindeorganen. Eine Änderung dieses Zustandes ist in absehbarer Zukunft nicht zu erwarten. Von einer Trennung wollen weder die Orthodoxen, noch die Freigesinnten etwas wissen. Wo soll also der Lehrer in seiner schweren Erziehungsarbeit den nötigen Rückhalt finden? Wie soll das Kind vor der Einwirkung seiner Altersgenossen. des ganzen andersgearteten Milieus bewahrt bleiben? — Bis heute bildete die verschiedene Erziehungsart, die abweichende Art des hebräischen Unterrichts, sowie die Differenz bezüglich der Kenntnis der Landessprache und des Besitzes sonstigen profanen Wissens, die zwischen den Kindern der verschiedenen Gruppen bestand, eine Scheidewand zwischen dem Kinde des Gesetzestreuen und seinem, einem anderen Milieu angehörenden Altersgenossen. Wir reißen aber selbst diese schützende Mauer nieder, wenn wir auch dem Kind des Gesetzestreuen eine moderne Erziehung angedeihen lassen. Damit zerstören wir selbst die Einheit der inneren Welt des Kindes. die Grundlage aller Charakter-

bildung, und führen es statt dessen in eine Welt voller Widersprüche und ringender Gewalten.

Bevor wir daran gehen können, Richtlinien für die Zukunft zu zeigen, ist es wesentlich, den Unterschied zwischen dem polnischen und litauischen Judentum zu betonen und näher zu beleuchten. — Wir glauben nicht die schwere Problematik, die wir aufgeworfen haben, hier mit einfachen Worten lösen zu können. Die Synthese zwischen Thorakultur und jüdischer Kultur wird erst die Zukunft schaffen, und vieles, was uns heute unmöglich scheint, wird der kommenden Generation bereits selbstverständlich werden. — Unsere Aufgabe muß es sein, ohne jede gewaltsame Störung die Entwicklung in unserem Sinne zu beeinflussen. Um unsere Ansicht verständlich zu machen, bedarf es noch eines näheren Eingehens auf die geistigen Strömungen im Judentum. Besonders denke ich dabei an die verschiedene Stellung der polnischen und litauischen Juden zu der Bildungsfrage. Folgende Bemerkung wird wohl die Situation am besten charakterisieren:

Die litauischen Juden sind Gegner, die Chassidim Verächter der Weltbildung! — Die litauischen Rabbiner seit den Tagen des Wilnaer Gaon (der die Wissenschaften als Dienstmägde der Thora bezeichnete) wissen die Bedeutung des profanen Wissens an und für sich wohl zu würdigen. Sie erkennen wohl den Kulturwert der weltlichen Wissenschaft, allein sie fürchten ihre destruktiven Wirkungen auf den jüdischen Geist. Die bösen Erfahrungen mit den damaligen Maskilim und die unglücklichen Experimente eines Rabbi Israel Salanter und seines Schülers Rabbi Simcha Sissel in der von ihm geschaffenen Schule[1]) zu Grobin waren dazu angetan, die Furcht noch zu steigern. Dies waren allerdings mißlungene Versuche. Würde es tatsächlich gelingen, eine beschränkte Anzahl von Knaben in einer derartigen Musterschule im Geiste der Thora und der Haskala zugleich zu

[1]) Durch ein Versehen kam die Bemerkung über I. Salanter in die vorige Nummer.

erziehen, — dieses lebendige Beispiel hätte zur Verscheuchung dieser Bildungsfurcht mehr beigetragen als alle logische Argumentation. Erfolgreiche Versuche auf dem Felde harmonischer Erziehung hätte ihre Wirkung nicht allein auf unsere Orthodoxen, sondern auch auf die freisinnigen Kreise nicht verfehlt. Sind doch auch diese Elemente vom gesetzestreuen Judentum bei weitem nicht so entfernt wie im Westen. Allzu zahlreich sind sie überhaupt nicht, ein wesentlicher Teil aber ist uns nur infolge der Mißstände im Erziehungswesen und des sich aus diesem ergebenden Zwiespaltes zwischem praktischem und religiösem Leben entfremdet worden.

Hier muß unsere Politik vor allem den Verhältnissen Rechnung tragen. Da die Differenzierung der Parteien nichts mit dem westeuropäischen Bilde gemeinsam hat, muß auch die Methode eine verschiedene sein. Wir würden unserer Aufgabe nicht Genüge tun, wollten wir nur für einen beschränkten Kreis, — sei es auch den wichtigsten, und nicht für die Allgemeinheit Sorge tragen. Wir müssen dem Bildungsstreben der einen Partei und den Anschauungen der strengen Orthodoxie in gleicher Weise gerecht zu werden versuchen. Für die ersten brauchen wir *fromme weltliche Bildungsanstalten*, die ihnen jüdische Treue, jüdischen Stolz, jüdi- Frömmigkeit übermitteln, für die zweiten *pädagogisch-reformierte Thoraanstalten*, die ihre Zöglinge auch für den Lebenskampf ausreichend vorbereiten, daß die Träger des jüdischen Wissens zugleich starke, aufrechte Menschen werden, die auch in einer feindlichen Welt ihren Mann zu stehen vermögen. Erst wenn wir weitere Kreise für uns gewinnen, wird es möglich sein, die Schärfe des Kontrastes zu mildern, die besonders gefährlich wirkt, da die Orthodoxie ja kein gesondertes Gemeindeleben führt und die Entwicklung in ruhigere Bahnen zu leiten. Auch der, der aus dem Milieu der alten Orthodoxie herausstrebt, wird vor sich einen Kreis von Juden mit weltlicher Bildung finden, die doch den Glauben der Väter nicht verleugnen. Vor allem aber muß unsere Kraft

darauf konzentriert werden, die alte jüdische Thoraintelligenz zu erhalten, Unser Volk muß seinen Willen von neuem dahin verkünden, daß jüdische Intelligenz und Thorawissen für allezeit identisch bleibt. Diese Intelligenz, wir meinen die alten Talmide Chachomim muß die gesellschaftliche Stellung und den Einfluß erhalten, der ihr die lebendige Fühlung mit dem Volke sichert und sie zur Führung des Volkes befähigt. Darin, in der Erhaltung der altjüdischen Thoragelehrten. liegt die Bürgschaft für unsere Zukunft. Das ist in großem Umriß unser Programm für Litauen.

Anders in Polen. Die Chassidim, sagte ich, sind Verächter der Weltbildung. Den Kulturwert des weltlichen Wissens verneinen sie von Grund aus. Schon das Lesen profaner Bücher gilt ihnen als verpönt. Dieser chassidische Standpunkt der Weltbildung gegenüber entspringt aus dem eigensten Wesen des Chassidismus und ist durch seine ganze religiöse Auffassung bedingt . . Darin soll etwa keine Geringschätzung des Chassidismus enthalten sein. Im Gegenteil. An Tiefe und Reichtum des religiösen Gefühls übertreffen sie die Misnagdim. Ungebrochener und lebenskräftiger ist ihr religiöses Empfinden, daher auch ihr stärkerer Widerstand gegen Elemente eines fremden Geistes. Ihre ungestüme Widerstandskraft ist der Ausdruck eines höheren Grades von Vitalität schlechthin. Die chassidische Lehre basiert auf der Kabbala, die Kabbala aber ist unsere echtbürtige Religionsphilosophie, in der unser sittlicher Genius seine höchste Offenbarung fand. Ich beabsichtige hier nicht, auf das Wesen der Kabbala einzugehen. Für unseren Zweck wird es genügen, hier auf den hinlänglich bekannten Umstand hinzuweisen, daß die Kabbala die Kenntnis der Werkgebote und ihre Befolgung allein nicht für ausreichend hält. Vielmehr kommt es auf eine Versenkung der Gedanken in die tieferen Motive der Gebote an und in die Geheimnisse, die nicht im Wesen des Gebotes selbst, sondern in jeder Einzelheit derselben, in jedem Minhag und jeder Bestimmung enthalten sind. Die

Thora ist bekanntlich nicht bloß ein Buch der göttlichen Lehren und Gesetze, denen gemäß man sein Leben einzurichten habe, nicht allein die Offenbarung des göttlichen Willens in Bezug auf das Verhalten des Menschen, sondern selbst das Buch der Schöpfung, das Gott selbst zu Rate zog, als er die Welt erschuf. Bekannt ist auch das den Kabbalisten geläufige Wort, die Worte der Thora seien durchweg Gottes Namen. Auch die Misnagdim sind davon weit entfernt, die heiligen Wahrheiten der Kabbala zu leugnen. Allein die Chassidim machten diese Wahrheiten zum Eckpfeiler ihrer religiösen Anschauung. Auf den mystischen Prinzipien der Kabbala ist ihre ganze religiöse Welt aufgebaut. Einer der Grundgedanken der chassidischen Lehre ist bekanntlich der, daß es dem Juden obliege, der im werktäglichen Leben obwaltenden göttlichen Kraft zur Offenbarung zu verhelfen und das Alltagsleben mit einem Strom von Heiligkeit zu durchfluten. Der wahre Chassid lebt stets im hochgespannten Lebensgefühl der Exstase, seine Wirklichkeit ist in himmlischen Glanz getaucht. Ihm dünkt seine innere Wahrheit entscheidender als alle Logik der Tatsachen, wie ja, nach seiner Annahme, seiner geistigen Welt ein höherer Grad von Realität zukommt als der gemeinen Werktagswirklichkeit. Das Gerede vom Nutzen der Natur- und Wirklichkeitskenntnis und der Notwendigkeit der Anpassung an die Lebensbedingungen dünkt dem denkenden Chassid auf einer geradezu ungeheuerlichen, bemitleidenswerten Oberflächlichkeit zu beruhen. Eine wissenschaftliche Würdigung des Chassidismus wird uns manches verständlich machen, was uns sonst höchst verwunderlich scheinen müsse. So erklärt sich der Widerstand der Chassidim gegenüber dem Studium der Grammatik und zur historisch-philosophischen Bibelerklärung dadurch, daß laut der Kabbala jedem Buchstaben, jedem Strich und Punkt des Thoratextes besondere Andeutungen und Geheimnisse innewohnen. Die sinngemäße Auslegung der Bibel kommt ihnen einer Entweihung gleich. Wir begreifen dann auch, weshalb die Chassidim manchen Minhagim und Bestimmungen eine

hohe Bedeutung beimessen, die uns geringfügig dünken, denen aber laut der Kabbala hohe mystische Bedeutung innewohnt. Die Gegnerschaft der Chassidim zur profanen Bildung wird durch folgenden Gedankengang erklärt: Den Denkfähigen unter ihnen dünkt das praktische Wissen einer Wolke gleich, die das innere Licht daran hindert, in das Bewußtsein hineinzuleuchten. Die allzu eifrige Beschäftigung mit der niedrigen Wirklichkeit ist dazu angetan, das geistige Auge zu trüben, das allein fähig ist, das hinter dem Schleier der sinnlichen Welt sich verhüllende wahre Sein zu erblicken. Weit größere Gefahren aber birgt der wissenschaftliche Geist für den Durchschnittsmenschen, den er oft zur völligen Abkehr vom Geistigen verleiten kann. Der moderne Intellektuelle mag zum Chassidismus stehen, wie er will. Allein ein strenggläubiger Jude, der aufs tiefste von der Wahrheit überzeugt ist, daß es außer der den Sinnen sich kundgebenden Welt der Erscheinungen noch eine andere Welt des Höheren und Geistigen gibt — ein solcher Jude müßte doch Sinn und Verständnis für die Herrlichkeiten dieses Lichtlandes, dieser weiten, lichten Höhen des Chassidismus haben! Die Juden Polens sind keine Jemeniten oder Falaschas. Beim Versuch, den Geist des modernen Wissens in Polen zu verbreiten, müßte man immer dessen eingedenk sein, daß wir nicht das Licht der Bildung Menschen, die im Dunkeln wandeln, bringen, sondern daß wir vielmehr am Werke sind, eine höhere Geisteskultur durch ein materielles Bildungsideal zu ersetzen[1]).

Ist das Problem des profanen Unterrichts in Litauen und Samogitien vor allem ein pädagogisches, so wird es in Polen zur Daseinsfrage des polnischen Judentums. Denn allzu bodenständig, allzu wurzelhaft ist dieses polnische Judentum. Was es von der litauischen Geistesart unterscheidet, ist durch den Unterschied zwischen Religiosität und Mystik cha-

[1]) Wir können uns mit diesen Ausführungen des Verfassers nicht identifizieren und werden noch Gelegenheit nehmen, zu diesen und anderen Behauptungen uns zu äußern. Der Herausgeber.

rakterisiert. Das religiöse Gefühl bedarf wohl der Pflege und Leitung; ist es aber einmal geweckt, dann wird es selbst zu einer großen Kulturmacht, die widerstrebende Mächte sich dienstbar macht und ihnen ihr Gepräge verleiht. Das mystische Gefühl entzieht sich der erzieherischen Wirkung. Es bedarf bloß eines günstigen Klimas, des Lichtes und der Luft und sonstiger Wachstumsbedingungen. Es gedeiht sonst nicht.

Aus dem Gesagten wird jedem die Unmöglichkeit einleuchten, das Reis der modernen Kultur auf den Stamm des chassidischen Geistes zu propfen. Denn man vermag nicht das von Natur Widerstrebende zu vereinigen. Heterogene Elemente lassen sich nicht künstlich in homogene verwandeln. Den einzigen Gefallen, den man unseren chassidischen Brüdern erweisen kann, ist, sie vor jedem irgendwie gearteten äußeren Zwang wirksam zu schützen. Äußerer Zwang und eigenmächtiges „Wohltun" wären nur dazu angetan, die Grundfesten dieses stolzen sittlichen Baues unheilbar zu erschüttern, ohne indessen etwas anderes an seiner Stelle aufzubauen. Der schlechteste Mensch ist aber der, der seine sittliche Basis verloren hat. Wer weiß, ob nicht vielleicht jene wenigen Ausnahmen unter unseren Volksgenossen in Polen und Galizien, die durch eine gewisse moralische Inferiorität mit Recht unsere Entrüstung hervorrufen — wer weiß, ob diese Juden, die doch Fleisch von unserem Fleische sind, nicht hauptsächlich Opfer der aus dem Ringen feindlicher Kulturmächte sich ergebenden seelischen Zerrissenheit sind? Möglich, daß sie gerade vermöge ihres echteren Naturells, der Tiefe und Intensität ihres Geistes- und Gefühlslebens diese oberflächliche Verquickung des Gegensätzlichen nicht zu ertragen vermochten. Ist einmal das sittliche Gleichgewicht verloren gegangen, ist der seelische Halt erschüttert — dann ist auch der Rest des sittlichen Empfindens dem Untergang geweiht.

Bevor die polnischen Juden eine andere Art der Betrachtung des Lebens und des Erziehungszweckes sich zu eigen

machen, müßte ihre ganze religiös-sittliche Welt einem völligen Umbau unterzogen werden. Das ist ein zugleich langwieriger und gefahrvoller Prozeß, der nicht aus äußeren Einwirkungen, sondern einzig und allein aus der Entwicklung der inneren Schaffenskräfte sich ergeben wird. Dem Riesenkörper des Chassidismus wohnt eine Fülle von verborgenen Lebens- und Schaffenskräften inne. Werden seine Lebenswurzeln nicht untergraben, wird die Geburt des Neuen nicht durch künstliche Eingriffe frühzeitig zur Welt gebracht — die dem Chassidismus innewohnende schöpferische Kraft wird sich neue Lebensformen schaffen, die ihm die Möglichkeit geben, innerhalb des modernen Lebens sich zu behaupten und den feindlichen Mächten Widerstand zu leisten. Diese Erneuerung wird durch den natürlichen Lauf der Dinge erfolgen. Unmöglich können die Chassidim auf die Dauer die große Gefahr übersehen, die ihrer Zukunft in dem Falle droht, wenn sie eigensinnig auf den alten Lebens- und Erziehungsformen bestehen. Gerade die Chassidim müssen die Möglichkeit einer Anpassung an die neuen Zustände erwägen, weil ihre Existenz bei weitem gefährdeter ist als die der Misnagdim. Nochmals: Nicht weil sie die schwächeren sind, sondern, im Gegenteil, weil sie reicher sind an Glaubensgeist und Gefühlskraft. Um so schwerer werden sie die drohende Verarmung ertragen können, um so härter wird sie der Verlust treffen.

Wir stehen hier nicht nur vor einer Bildungsfrage, sondern vor der Frage der Erhaltung des Judentums. Die Erschwerung des Daseinskampfes für den Juden rührt daher, daß er im nichtjüdischen Milieu als Jude Fuß fassen möchte. In früheren Zeiten fand der Jude seinen Weg auch ohne Weltbildung; in den heutigen Verhältnissen ist es nicht mehr der Fall. Wir sind aus einer richtigen Würdigung der Verhältnisse und rationelleren Auffassung des Erziehungsproblems dazu bereit, unser Schul- und Erziehungswesen einer gewissen Reform zu unterziehen. Allein wir vermögen auch nicht um einen Fußbreit von den uns von unseren

Vorfahren überlieferten Grundsätzen abzuweichen: dem idealistischen Prinzip in der Erziehung und dem Thoraprinzip im Judentum. Kraftvolle und willens- und geistesstarke Juden sollen unsere Kinder sein, die Thora aber soll ihnen der Tugenden höchste sein! Wir wünschen auch, daß ihnen nichts, was der Menschengeist geschaffen, fremd bleibe. Vor allem aber müssen sie sich aufs innigste mit dem vertraut machen, was uns von Gott offenbart und von seinen Auserwählten für richtig befunden und verkündet wurde. Sollten wir aus pädagogischen Gründen genötigt sein, das Unterrichtsprogramm in einer Beziehung zu reduzieren, dann verzichten wir lieber auf profanes, aber nicht auf Thorawissen. Auch wir wollen an der pädagogischen Überlieferung unserer Vorfahren festhalten, derzufolge die wahre Bildung nur durch die Geisteserziehung und Charakterbildung zu erlangen ist. In Bezug auf das praktische Leben aber meinen wir mit unseren alten Lehrern: Der Erfolg des Juden im Leben ist mehr die Frucht seiner sittlichen Persönlichkeit als die Folge seiner Bildung [1]).

Charakterbilder unserer großen [2]) Gesetzeslehrer.

Von Dr. S. Eppenstein, Berlin.

II.

Saadia.

Die erste Persönlichkeit, die wir in unseren Charakterbildern gewürdigt haben, R'Jehudai Gaon, hiess uns den Mann erkennen, der mit seiner Treue zu den Überlieferungen seiner Lehrer und seinen ausgebreiteten Kenntnissen den Grund für alle späteren Zusammenstellungen des Gesetzesstoffes gelegt

[1]) In meinem letzten Aufsatz (Heft 8) muß es S. 457 Z. 31 lauten: . . . eine jüdische Mutter bei einem Streit über die Erziehung der Kinder gesprochen haben soll.

[2]) Vgl. Jeschurun II S. 223—231.

hat. Zu derselben Zeit zeigten sich aber bereits im Schoße des Judentums in den Euphratländern Anzeichen von Bestrebungen, den Gesetzesbau des Judentums, wie ihn unsere Talmudlehrer aufgerichtet hatten, zu unterwühlen. Eine Anzahl von Sectieren übte eine Zeitlang eine verwirrende Wirkung aus, indem sie, z. T. eine messianische Sendung sich beilegend, die Verbindlichkeit des Gesetzes in vielen Punkten leugneten, mitunter aber auch uns gradezu lächerlich anmutende Auffassungen des klaren Bibelwortes lehrten[1]). Die größte Gefahr drohte dem Bestaud des überlieferten Judentums durch den im letzten Drittel des 8. Jahrh. entstandenen Karäismus, der sich alsbald ziemlich weit verbreitete und besonders um die Wende des neunten und zehnten Jahrhunderts zu einer großen Machtentfaltung gelangte. In diese Bewegung, die in verhältnismäßig kurzer Zeit mehrere Entwicklungsphasen durchmachte, mündete ein Teil der ketzerischen Anschauungen jener Zeit, wie sie auch noch später aus ihr so manches entlehnten. Der Karäismus hat die Judenheit tatsächlich in zwei Lager gespalten, zwischen denen eine Einigung, wenn auch manche Stimmen sich dafür erhoben, niemals zustande kommen konnte[2]); ja noch jetzt ist das Verhalten der Anhänger dieser Seite gegen die Rabbaniten von großer Feindseligkeit[3]). Standdoch nicht, wie

[1]) So behauptete einer dieser Sectierer, daß der יוה״כ immer auf einen שבת gelegt werden müsse, da er in der Thora als שבתון שבת bezeichnet sei. Über die verschiedenen Secten vom 7. — 9. Jahrhdrt. ist alles Wissenswerte nach dem neuesten Stand der Forschung in der von mir bearbeiteten 4. Auflage von Graetz, Gesch. Bd. V zusammengestellt. Neuerdings hat auch Israel Friedländer in New-York wichtige Beiträge zu dieser Periode in der neuen Folge der Jewish Quarterly Review geliefert.

[2]) Als im Afg. des 16. Jahrhdrt. einige ägypt. Gelehrte einer Annäherung sich nicht abgeneigt zeigten, wurden sie mit dem den Trauergebräuchen entlehnten Wortspiel הקראים אינם מתאחים לעולם widerlegt.

[3]) Es ist bekannt, daß die Karäer in Rußland, die sich bis in die letzte Zeit gewisser Vorrechte im Gegensatz zur großen Masse der rabbanitischen Juden erfreuten, keinerlei brüderliches Gefühl für diese hegten. — Noch vor wenigen Jahren war ich selbst in Warschau Zeuge durchaus feindseliger Äußerungen von Karaiten über die Rabbaniten.

sonst bei einem religisösen Zwiespalt, eine tiefgegründete Ueberzeugung von einer besseren Erkenntnis der höchsten Dinge an der Wiege der neuen Schöpfung, sondern nur der Haß gegen die berufenen Hüter des geistigen Schatzes des jüdischen Volkes. Wie wir aus historisch beglaubigter Quelle wissen, war Anan, der auf das damals erledigte Exilarc hat Anspruch erhob, den Geonim infolge seiner von der Tradition stark abweichenden Ansichten, die er sich bei längerem Aufenthalt in deman Persien grenzenden Teil des Zweistromlandes, — von jeher ein Herd der Häresie auch in mohammedanischen Kreisen — angeeignet hatte, verdächtig, und darum wurde diese höchste weltliche Würde nicht ihm, sondern seinem Bruder Chananja übertragen. Wegen seiner Umtriebe gegen den vom Khalifen anerkannten Exilarchen ins Gefängnis geworfen und zur Hinrichtung verurteilt, ließ er sich durch den mit ihm wegen abweichender religiöser Ansichten die Haft teilenden Rechtslehrer Abu Ḥanifa dazu bestimmen, sich vor dem Herrscher als Stifter einer neuen religiösen Gemeinschaft auszugeben, die in der Auslegung des Gesetzes, besondes aber in der Bestimmung der Feiertage nach der Beobachtung des Neumondes, und nicht nach einer feststehenden Kalenderberechnung, sich mehr der Ansicht der Bekenner des Islam anschließe. Die neue Sekte brach vollkommen mit der mündlichen Lehre, stellte, wie wenigstens von Späteren berichtet wird, den Grundsatz auf חפישו באורייתא שפיר „suchet eifrig in der Schrift,“ womit der engste Anschluß an die schriftliche Lehre empfohlen wurde behufs Feststellung der Gesetze, ohne dass jedoch Anan gänzlich der Deutungsregeln der Rabbinen entraten konnte. Im Allgemeinen führte das Verfahren zu einem teils vernunftwidrigen Verhalten, — so wenn er aus Ex. 15, 26 folgert, daß man keinen Arzt befragen dürfe, — teils zu unnötigen Erschwerungen, wie z. B. die ganz außerordentliche Ausdehnung der für die Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade, oder die Bestimmung, daß man auch von den unter der Erde befindlichen Metallen den Zehnten entrichten müsse. Hatte der Karäismus in seiner ersten Phase teilweise Berührungspunkte

mit dem Sadducäismus, wie die Auslegung von ממחרת השבת, Lev. 23, 15, als des Tages nach einem Wochensabbat, und die grundsätzliche Ablehnung des Wassergußopferam Sukkotfest (ניסוך המים), so zeigt er im neuten Jahrhundert eine nicht zu verkennende Anlehnung in dogmatischer und gesetzlicher Hinsicht an die bei dem alexandrinischen Philosophen Philo anzutreffenden Deutungen der Bibel und Auslegungen des Gesetzes [1]. Keineswegs jedoch darf man hieraus auf das Vorhandensein eines höheren Gesichtspunktes, wie wir ihn bei dem jüdisch-griechischen Denker finden — wenn wir uns auch mit seinen Gedankengängen und deren Consequenzen nur in sehr bedingter Weise befreunden können — bei den Karäern schließen, da sie, die den Quell lebendigen Wassers der mündlichen Lehre verlassen, sich nur gebrechliche Brunnen eines haltlosen Lehrsystems erschließen konnten, und, weil sie, den festen Stab der Worte der Weisen verwerfend, nur ein auf Willkür und wiederum auch sklavischer Annahme fremder Elemente sich stützendes Gebäude zu errichten vermochten. So haben die Karäer, deren Religionsstifter sich durch feile Heuchelei vom islamitischen Herrscher das Leben erbitten mußte, sobald sie mit den philosophischen Ideen der Mohammedaner in Berührung kamen, dieselben ohne Prüfung und Umprägung einfach aufgenommen, während der durch den Talmud genährte und gestärkte Geist des rabbinischen Judentums die Gedankenwelt seiner Umgebung mit jüdischem Denken und jüdischem Empfinden zu durchdringen vermochte.

Betrachten wir die Kämpfe, die sich zwischen den Karäern und Anhängern der Tradition entspannen, so sehen wir, daß es stumpfe Waffen waren, mit denen diese von Anans Nachbetern bekämpft wurden, da der Geist, der allein letzten Endes zu einem Sieg führen kann, den Angreifern fehlte und dieser auch durch den Aufwand von allerlei Scheinbeweisen und das grobe Geschütz von Schmähungen nicht ersetzt werden

---

[1]) Hierauf hat in jüngster Zeit der amerikanische Gelehrte Rewel in einer gründlichen Abhdlg. in der Jewish Quarterly Review, Jahrg. II eingehend hingewiesen.

konnte. Indes drohte doch so manchem Schwankenden Gefahr durch die Propaganda der Karäer, so daß sich die Führer des Judentums in Babylonien zu allerlei Maßnahmen gegen diese veranlaßt fühlten. Aber auch von einer anderen Seite waren Glaube und Treue zur Ueberlieferung gefährdet. In jenem Wetterwinkel an der persisch-afghanischen Grenze, von dem von jeher die Sektenstifter ihren Ausgangspunkt nahmen, war ein Ketzer der schlimmsten Art aufgetreten, Ḥiwi oder Ḥajaweîh aus Balch, der Verfasser eines Werkes, das von allerlei Angriffen auf die Erhabenheit des Weltenschöpfers wie auf die Erzählungen der heiligen Schrift strotzte. Unter dem Einfluß der dort vielfach wirkenden häretischen Anschauungen mohammedanischer Freidenker, und der Lehren der auch nach dem Eindringen des Islam dort noch anzutreffenden Anhänger der Lehre des Zarathustra, die besonders die heiligen Schriften einer auf Religionslosigkeit hinzielenden Kritik unterzogen, — unter einem derartigen Synkretiomus also schrieb Ḥiwi 200 Angriffe gegen die göttliche Weltordnung und die Thora.

Wir sehen demnach, daß das Judentum damals, am Ende des neuten Jahrhunderts, bittere Fehden zu bestehen hatte. Auf der einen Seite waren es die Feinde der mündlichen Lehre, die sich als die alleinigen Hüter des Schriftwortes ausgaben, dabei aber nur die Gedankenlosigkeit förderten und zur Verknöcherung und Versteinerung führten; auf der anderen Seite eine schrankenlose Abkehr von allen Grundlagen einer Religion, die unabsehbaren Schaden an Gesinnung und Charakter des heranwachsenden Geschlechtes anrichten konnte: Aberglaube und Unglaube, unverständige Auffassung des Gesetzes und dessen Verleugnung vereinigten sich im Kampfe gegen das Thoragesetz, das nach, Lev. 18, 5, dem jüdischen Volk Lebenskraft und Lebensziel geben sollte.

Da trat, wie von der Vorsehung gesandt, der Mann auf, der das Judentum nicht nur für kurze Zeit von allen Gefahren retten sollte, sondern auch durch seine Charakterstärke dazu bestimmt war, für die Dauer zu wirken, und alle Kräfte

des damals, wie noch heute, tälschlich als wissensfeindlich ausgegebenen rabbinischen Judentums, gerade mit den Mitteln, die ihm die Tradition verlieh, zur Entfaltung zu bringen; das war Saadia ben Joseph, der spätere Gaon von Sura.

In der oberägyptischen Provinz Fajjûm i. J. 892 geboren, konnte Saadia in viel höherem Maße, als es den babylonischen Gelehrten möglich war, eine gründliche Kenntnis der Feinheiten der hebräischen Sprache sich aneignen. Es war zwar durch die politischen Verhältnisse bedingt, dass Agypten in Abhängigkeit vom Khalifat in Babylonien stand, so daß mit dem islamitischen Einfluß auch der des Arabischen vorherrschend war, indes konnte der durch die geographische Lage bedingte Zusammenhang mit Palästina doch nicht vollständig ausgeschaltet werden. Das Mutterland des jüdischen Volkes war zu jener Zeit die Stätte eindringenden Studiums der Bibel, besonders durch die in Tiberias blühende Schule der Massoreten, als deren hervorragendste Persönlichkeit uns Ahron ben Moses ben Ascher bekannt ist. Daneben wurde der Pflege der synagogalen Poesie große Aufmerksamkeit geschenkt. Diese nun war von ihren Anfängen in der nachtalmudischen Entwicklung an aufs Engste mit dem Gesetzesstudium verknüpft, da, nachdem die justinianische Gesetzgebung die Lehrvorträge im Anschluß an die mündliche Lehre im Gotteshaus verboten hatte, die Belehrung über die religiösen Vorschriften, wie über die Zukunftshoffnungen des jüdischen Volkes, in das Gewand von peotischen Einschaltungen in die Hauptgebete gekleidet werden mußten. Die noch heute dem Sachkenner so wertvollen Schöpfungen der Pajtanmi, deren Höhepunkt der gedankenkühne und sprachgewaltige Eleasar Kalir bedeutet, legen davon Zeugnis ab. Das eigentliche Studium der Halacha hat in Ägypten und Palästina keineswegs die Höhe erreicht, wie es sich uns in

[1]) Über diese Entstehung des sogen. belehrenden Pijut aus der Zeit der justinianischen Religionsverfolgung habe ich einen, wie die Fachkritik zustimmte, überzeugenden Nachweis in meinen „Beiträgen usw.“ gegeben. Fast zu demselben Resultat gelangte auch Jawitz in seinem Aufsatz über die Anfänge des Pijut in des Hoffmann-Festschrift.

der geonäischen Literatur des Zweistromlandes zeigt, vielmehr hat Babylonien die geistige Vorherrschaft über diese Länder erlangt, indem es in der theoretischen Bearbeitung des Gesetzesstoffes und der Gestaltung in der Praxis maßgebend war, sodaß wir in Palästina nur Bearbeitungen der am Sitz des Gaonats entstandenen Literatur, wie z. B. der Halachoth Gedoloth, begegnen, und sogar der alte palästinensische Gebetsritus hatte allmählich dem babylonischen weichen müssen. Indes hatte man im Mutterlande, wie auch in Ägypten, neben dem Studium des biblischhebräischen, auch der Sprache der Mischna seine Aufmerksamkeit zugewandt, und zahlreiche Spuren führen uns auf die Existenz von Glossaren zur Mischnasprache, deren Verfasser sich sowohl des Hebräischen als auch des Griechischen, das noch von der Zeit der byzantinischen Herrschaft her im Gebrauch gewesen sein mag, bedienten[1]. — Standen so sprachliche Studien im Vordergrunde des Interesses, so fehlte es aber auch sicher nicht an rein halachischen Belehrungen, und in diesen Kreisen, wo beide Geistesrichtungen sich harmonisch vereinigten, erwuchs der geniale Verteidiger und nachhaltige Schützer des traditionellen Judentums. Von den Jugendarbeiten auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft, denen wir u. a. das Doppellexicon Agrôn — leider nur noch trümmerhaft vorhanden — verdanken, und in denen seine überaus große Liebe für die Sprache der Bibel, wie auch deren Verherrlichung gegenüber dem Arabischen zu tage tritt, wandte sich Saadia alsbald zur Bekämpfung der Karäer, die fortan eine seiner Hauptbeschäftigungen, teis in selbständigen Werken, teils im Pentateuchcommentar, bildete. Es ist nun recht bedeutsam, daß der Polemik Saadias gegen die Karäer, besonders in seinem Erstlingswerk, der Streitschrift gegen Anan, wie in dem später verfaßten Buch der Unterscheidung und der

[1]) Es ist das Verdienst der Gelehrten, I. N. Epstein, hier, in seiner Einleitung zu dem geonäischen — bisher fälschlich dem Gaon Haî zugeschriebenen — Comm. zu Tohoroth, dieses für die Literaturgeschichte wichtige Ergebnis festgestellt zu haben.

Prüfung (ס' ההכרה והמבחן) die Differenzpunkte in Bezug auf die Neumondsbestimmung einen größeren Raum einnehmen. Es spricht sich darin gewissermaßen nicht nur die bloße Stellungnahme gegen eine vereinzelte Anschauung der Leugner der Tradition aus, sondern es berührt einen wesentlichen Punkt der jüdischen Lehre nnd zeigt uns zugleich Saadias Auffassung vom Judentum. Wie bereits vorher erwähnt, hatten Anan und seine Anhänger die Neumondsbestimmung nach der Beobachtung des Neulichts festgesetzt, hauptsächlich, um dem mohammedanischen Herrscher zu schmeicheln. Auf diese an die altisraelitische Art der Bestimmung des ר"ח hinweisend, fühlten sie es als Pflicht, das rabbinische Judentum als von der Väter Sitte abgefallen hinzustellen und sein Verfahren der Kalenderberechnung als mit dem biblischen Gesetz in Widerspruch stehend zu bezeichnen, besonders aber das im Talmud angegebene Verfahren unserer Lehrer bei Feststellung des Monatsbeginnes zu tadeln. Demgegenüber weist Saadia darauf hin, dass, wie zur Zeit der Bibel die Wahrheit noch durch Beweise in Gestalt von Wundern gestützt wurde, zur Zeit unserer Weisen an deren Stelle eine umfassende und klare Berechnung trat, und, daß zu ihrer Vorbereitung das ganze Volk durch Entgegennahme von Zeugen aus allen seinen Schichten zu tätiger Mitarbeit in einer der wichtigsten Angelegenheiten der Religion herangezogen wird. Hier hat der Verteidiger der Tradition ihren Verächtern gegenüber festgestellt, wie abgrundtief diese unter den Rabbinen stehen, da sie bei ihrem „Suchen in der Schrift“ doch nur am Buchstaben haften bleiben und dem Geist des Volkes, das sie von der Ueberlieferung befreien wollen, durch ihre mechanische Auslegungsmethode keinerlei Nahrung zu geben vermögen.

Dasselbe Streben, die Grösse unserer heiligen Schrift mit ihren Gesetzen gerade in ihrer Schlichtheit und ihrer Uebereinstimmung mit den Forderungen der Vernunft zu zeigen, leitete Saadia auch bei einem seiner bedeutendsten Werke, an das er bereits in verhältnismäßig jungen Jahren herangetreten war: der Uebersetzung und Erklärung der Bibel. Wohl

ist vielfach diese Leistung Saadias in mancher Beziehung von Späteren überholt worden, aber, als Ganzes betrachtet, ist sie für die damalige Zeit ein großzügiges Unternehmen gewesen, das eine für alle Zeiten bemerkenswerte Kunst der Bibelauslegung enthält. Man könnte diese Art der Erklärung der heiligen Schrift kurz mit der eines gesunden und besonnenen Rationalismus bezeichnen. Den Spuren der ersten auf dem Boden der semitischen Sprachen erwachsenen Uebersetzung, die den Namen des Onkelos trägt, folgend, war auch Saadia bestrebt, alle Anthropomorphismen zu vermeiden. Mit aller Ehrfurcht vor der Ueberlieferung und der unbeugsamen Verteidigung des Standpunktes unserer Weisen gegen die Angriffe der Karäer verbindet er einen untrüglichen Scharfblick für diejenigen Stellen, wo eine wörtliche Auffassung des Schriftwortes zu manchem Mißverständnis führen könnte.[1]) Das Bibelwerk Saadias ist allerdings für die Nachwelt weniger von unmittelbarer Bedeutung geworden als die Kommentare der späteren Autoren der spanischen oder der nordfranzösischen Schule, da es einmal in arabischer Sprache verfaßt war, zum anderen aber seine Erklärungen durch ihre teilweise übergroße Ausführlichkeit nicht nur die Uebersetzung ins Hebräische sondern die Verbreitung durch Abschriften überhaupt sehr erschwerten, ja fast zur Unmöglichkeit machten. Indes ist uns durch einige Exegeten, wie Abraham ibn Esra, doch manches von der Auslegungsweise Saadias erhalten worden; auch haben die neuesten Herausgeber seiner Commentare durch Uebertragungen ins Hebräische oder europäische Sprachen es versucht, uns die Erklärungen des Meisters zugänglich zu machen. So viel kann als feststehend angesehen werden, daß

---

[1]) Ein sehr bezeichnendes Beispiel hierfür ist Saadia's Übertragung von עץ החיים Gen. 3,22 durch „Baum der Gesundung und Unversehrheit,“ ebenso wie das וחי לעולם durch: „er würde sehr lange leben“ zu übersetzen ist. — Ein anderer Beleg für dieses Urteil ist S's Wiedergabe von אם כל חי Gen. 3,20, das er mit „Mutter aller sprach- und vernunftbegabten Wesen“ übersetzt, da hier ja nur Menschen und nicht andere Wesen in Betracht kommen.

Saadia die Wege für eine sinngemäße Auslegung der Bibel geebnet, vor allem aber auch Anregung zu einem Ausbau der hebräischen Grammatik und der Sprachvergleichung, besonders durch Heranziehung des Arabischen, gegeben und so durch seinen Schüler Dunasch b. Labrat den Grundstein zu dem noch heute uns Bewunderung abringenden Bau der Sprachwissenschaft des Mittelalters gelegt hat, die in vielfacher Hinsicht der heutigen hochentwickelten semitischen Philologie fast gleich kommt. Die namhaftesten christl. Exegeten der neueren Zeit, wie Gesenius, Ewald, machen einen nicht unwesentlichen Gebrauch von Saadias Commentaren und haben vielfach zu ihrer Verbreitung beigetragen. Aus dem religiösen Trieb hervorgegangen, der Saadias Willensstärke vor allem bei seinem Werk leitete, hat dieses sich, unbeschadet mancher Mängel, zu einer wissenschaftlichen Höhe emporgehoben, die für alle Zeiten der Bibelforschung des überlieferten Judentums ihren Stempel aufgedrückt hat, demgegenüber die Erzeugnisse der karäischen Lehrer an wirklichem exegetischen Gehalt fast jeden Wert verlieren, da sie uns höchstens über die Polemik gegen die Rabbaniten belehren: es ist dies wiederum ein Beweis dafür, daß das auf dem Talmud sich stützende Judentum mit der Geistesschärfe, die dieser ihm gegeben, und der Stählung des Willens für das als wahr Erkannte mit allen Verstandesargumenten in unerschütterlichem Kampfesmut einzutreten, zugleich die wahre Wissenschaft fördert. (Schluß folgt.)

Erhörung.

Von Rabbiner Dr. A. Michalski, Recklingshausen.

Mancher hat in des Krieges eherner Not das Beten gelernt und den Weg zu Gott wieder gefunden. Auch der aufgeklärte Sohn des 20. Jahrhunderts vereinigt jetzt sein Schlachtgebet in grausiger Stunde mit dem inbrünstigen Flehen, das aus Mutter- und Vaterherzen zum Vater der Menschheit in der Heimat aufsteigt.

Aber mancher hat auch das Beten verlernt, wenn seinem heißen Gebet Erhörung nicht wurde und gab sich dumpfer Verzweifelung hin. Ein Fall, der uns bekannt geworden, als Beispiel. Ein Elternpaar war es, zu des Tempels steten Besuchern gehörend, mit Andacht zu seinem Gott flehend. Unendlich steigerte sich seine Inbrunst, als der Sohn in den Kampf zog. Aus Herzens Tiefen kam ihr Gebet, wenn sie das Leben ihres Sohnes dem Lenker der Schlachten abzuringen suchten. Doch Gottes Weisheit hatte es anders bestimmt. Der unerbittliche Krieg nahm ihnen ihres Lebens Kleinod. Da trat eine furchtbare Wirkung ein. Nie lenkten sie mehr den Schritt zum Gotteshaus, kein betendes Wort kam mehr über ihre Lippen, vereist war im Herzen jedes Gefühl, mit Gott und den Menschen waren sie zerfallen.

Hat ein jedes Gebet mit Andacht gesprochen auf Erhörung schon unbedingt Anspruch, trägt die Innigkeit des Gebetes die Bürgschaft der Gewährung in sich? Wäre es der Fall, wer betete nicht? Aber das Gebet hätte nicht mehr sittlichen Wert, wäre nur Mittel zum Zweck, zur Erfüllung des Wunsches zu gelangen. — Wie kann ferner ein Gebet Erhörung finden, wenn es gegen eine Gottesschickung sich wendet, die von der Gerechtigkeit des Weltenlenkers als Lohn oder Strafe menschlichen Tuns bestimmt war. Ungestraft würde der Mensch sündigen können, wènn die Kraft des Gebets jede Strafe zu beseitigen vermöchte. Oft würde auch die Erhörung eines Gebets einen Eingriff Gottes in die Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs, die Gott von Anbeginn an in die Natur gesetzt, bedingen, da Gott bald dem Sturmwind, bald der Sonne Einhalt gebieten müßte.

Niemals weiß schließlich der Betende, ob das von ihm Erflehte ihm wirklich zum Heile gereicht, ob nicht seines Gebetes Erhörung grade sein Unglück bedeuten würde. König Salomo betete bei der Einweihung des Tempels: „Gib jedem nach seinen Wegen, wie Du sein Herz kennst“ (I. Kön. 9, 39), und der Midrasch deutet diese Worte, „Wenn jemand um Reichtum bittet, und du weißt, er würde ihm Unheil bringen, so gewähre nicht seine Bitte“ (Ex. R. c. 31.) Doch nur dem Gläubigen versage dann seinen Wunsch, da er weiß, daß du nur sein Bestes bezweckst, dem Ungläubigen gewähre sein töricht Flehen, da er an deiner Allmacht sonst zweifeln würde (Raschi zu I. B. M. 27, 28.)

Ein Beispiel aus jüdischen Moralschriften: Ein Kaufmann wollte mit mehreren seines Ortes in eine große Stadt zum Markte fahren. Die

Vorbereitungen waren getroffen, immer näher rückte der Tag der Reise Da erkrankte der Kaufmann und mußte das Bett hüten. Heißes Flehen sandte er zu Gott empor, zum Tage der Reise gesund zu sein. Sein Gebet wurde nicht erhört, die anderen fuhren ab, er blieb zurück. Nach wenigen Tagen durcheilte die Schreckenskunde den Ort, daß die Kaufleute von Wegelagerern überfallen, beraubt und getötet wären. — Die Nichterhörung des Gebetes hatte dem Kranken das Leben gerettet.

Also nicht jedes Gebet sollte Erhörung finden. Aber es ist auch erklärlich, daß nicht die Andacht und Innigkeit des Gebetes zu dem Glauben an die Erhörung, zu der Forderung einer Gewährung berechtigt. Das Neue Testament lehrt, daß jeder der der Kraft des Gebetes vertraut und fest an die Erhörung glaubt, dieser versichert sein dürfe. „Alles, was ihr bittet in eurem Herzen glaubet nur, daß ihr es empfangen werdet, so wird es euch werden. (Matth. 21, 22 Marc. 11, 24) — Anders denkt das Judentum. Jüdischer Lehre ist der Glaube, daß die Andacht des Gebetes die Erhörung schon verbürge, — Sünde, allerdings eine Sünde, die der Mensch nur schwer vermeiden kann. „Drei Sünden“ so lehren unsere Weisen, „entgeht der Mensch an keinem Tag, sündigen Gedanken, übler Nachrede und עיון תפלה.“ Dieses bedeutet nicht, wie sonst, Andacht beim Gebet, sondern nach Tossaphot Mangel an Andacht. Raschi aber erklärt es: „nachdem er gebetet, denkt er in seinem Herzen, Gott werde ihn belohnen, seine Wünsche erfüllen und sein Gebet erhören, da er doch so andächtig gebetet habe. (Baba bathra 164 b. vgl. Sabbath 118 b.) Will doch im Grunde der Mensch, der um der Andacht willen Erhörung heischt, fast eine Gegenleistung von Gott fordern für den Dienst, den er Cott im Gebet erwiesen. So prüft denn Gott daraufhin den Lebenswandel des Beters, ob denn seine Taten eine solche Zuversicht auf Erhörung rechtfertigen. „Drei Dinge“, so lehrt Rabbi Jizdok, „bringen des Menschen Sünden in Erinnerung, eine baufällige Wand, unter die der Mensch Gottes Schutz herausfordernd, sich wagt, ein Verklagen des Nächsten bei Gott im Bewußtsein der eigenen Schuldlosigkeit, und עיון תפלה, das zuversichtliche Erwarten der Erhörung seines Gebetes. (Berachoth 55 a. und Rosch haschanah 16 b., woselbst auch Tossaphoth diese Erklärung annimmt.) So wenig ein andächtiges Gebet ohne die Nebenabsicht der bestimmten Erhörung unerfüllt bleibt, so sehr verursacht die feste Erwartung bittere Enttäuschungen, die nach den Sprüchen Salomos (13, 12) des Menschen Herzen brechen (Berachoth 32 b. vgl. Toss. daselbst.)

אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו Nur des Beters Gebet vermag auf Erhörung zu rechnen, in dessen zu Gott emporgestreckter Hand kein Verdienst emporgehalten, sondern nur נפשו, die im Gebete ganz aufgelöste Seele ruft. (Taanith 8 a.) Wir möchten meinen, es sei dies ein Gebet, in dem nicht der Erde vergängliche Güter, sondern

נפשו, der Seele Vervollkommnung, der Sitten Veredelung, die reinere Erkenntnis Gottes erfleht wird, ein Gebet, in dem die reine geistige Seele, der Teil, der Gott entstammend in uns ruht, in eine geistige, dem Gedanken des Menschen nicht faßbare Verbindung tritt zu Gott, von dem sie stammt, ein Gebet der Frommen, nach dem nach des Midrasch Worten Gott sich sehnt. Denn nimmermehr brauchten wir im Gebet unsere Wünsche zu unterbreiten dem, der die Gedanken des Menschen kennt, der des Herzens verborgenste Regungen sieht. Doch da der Mensch an die Seele erst denkt, wenn er den Sorgen für den Körper enthoben, so erhört Gott auch sein andächtiges Flehen, wenn er um irdisches Wohlergehen bittet. Nur vermag oft der Mensch nicht zu erkennen, daß sein Gebet Erhörung gefunden, auch wenn er von Leiden heimgesucht wird, vermag nicht wahrzunehmen, daß תפלה עושה מחצה, daß sein Gebet der Leiden Maß verringert, die ohne es sich noch gesteigert hätten. (vgl. Raschi zu Dt 9, 20). Darum, wenn auch die Andacht des Gebets nicht der Erhörung Unterpfand ist, so ist sie doch ihre Grundlage und unerläßliche Vorbedingung. Und wurde auch das Gebet nicht gleich erhört, so darf man doch nicht verzweifeln. Auch der Frommen Flehn wird oft erst nach längerer Zeit erhört, 40 Tage betete Mose, 20 Tage Daniel, eh' sie Erhörung fanden. Darum knüpften unsere Weisen an den Psalmvers (27, 14): „Hoffe auf Gott, sei stark, mutig sei dein Herz und hoffe auf Gott", die Mahnung, die gerade in unseren Tagen Beherzigung heischt: „Bete und bete abermals, es kommt die Stunde, und es wird dir gewährt." (Berachoth 32 b.)

Literarische Notizen.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

I.

Im Traktat Rosch ha- Schana 32b wird von R. Jose der V.: שמע ישראל—אחד (und andere Verse ähnlichen Inhalts) zu den מלכיות- Versen gezählt. Diese Ansicht wird als Halacha rezipiert und kommt auch in unserem Neujahrs-Mußaphgebete zum Ausdruck, indem dort שמע ישראל וגו' als Zehnter unter den מלכיות-Versen seine Stelle hat. R. Jehuda kontroversiert dort gegen R. Jose und will diesen und ähnliche Verse nicht zu den מלכיות zählen, da nach seiner Ansicht dahin nur solche

Verse gehören, in denen der Ausdruck מלך buchstäblich sich findet. Es scheinen aber alle darin übereinzustimmen, daß inhaltlich das מלכות Gottes in dem V. שמע ישראל enthalten ist. Wird doch in der Mischna (Berachot 13[a]) das Lesen dieses Verses als קבלת עול מלכות שמים bezeichnet, und auch der Talmud (Das. 13[b]) sagt von einem, der diesen Vers gesprochen, אמליכתיה (du hast Gott als מלך erklärt). Wieso in jenem V. das מלך-Epitheton Gott beigelegt wird, erklärt R. Samuel Edeles (מהרש"א) damit, daß מלך, von Gott gebraucht überall die Alleinherrschaft Gottes ausdrückt. Das Wort bedeutet in diesem Falle „Monarch". Demnach wird in dem Verse שמע־אחד Gott als מלך erklärt. Es ist merkwürdig, daß Edeles hiermit, gleichsam divinatorisch, einen Gedanken ausgesprochen hat, der auch bei Philo von Alexandrien sehr oft zu finden ist.

In der Schrift „Quis rerum divinarum haeres sit" § 35 sagt Philo, der Dekalog sei eingeteilt in zwei Pentaden, deren erste die Pflichten gegen Gott, die andere aber die Pflichten gegen die Menschen enthalte. Unter den Pflichten gegen Gott sei das erste Gebot das, „welches, im Gegensatze zum Polytheismus, lehrt, daß die Welt von einem Herrscher regiert werde (ὅτι μοναρχεῖται ὁ κόσμος). Dasselbe sagt er in der Schrift „De decalogo" § 12: „Die erste Pentas enthält die Lehren über die Alleinherrschaft (περὶ μοναρχίας) in der Weltregierung." Das. § 29 sagt er ferner, daß die zehn Gebote den Hauptinbegriff der Einzelgesetze bilden . . . „So begreift das erste Gebot alle die Bestimmungen über die Alleinherrschaft in sich. Diese erklären, daß die Welt einen Schöpfer, einen Führer und einen König habe, der das Universum zum Heile lenkt und regiert und die Oligarchie und Ochlokratie, schädliche Regierungsformen, wie sie bei den bösen Menschen durch Unordnung oder Uebermut entstehen, aus seinem Himmel, dem reinsten Teile der Welt, verbannt hat."

Näheres zur Erklärung des Begriffs der „monarchia" Gottes sagt Philo in „De specialibus legibus" § 1 mit folgenden Worten: „Manche haben die Sonne, den Mond und die übrigen Himmelskörper für selbständige Götter gehalten, in

denen sie die Urheber alles Gewordenen erblickten . . . Solche Unwissenheit sucht unser heiliger Gesetzgeber in Erkenntnis zu verwandeln, indem er sagt (Deut. 4, 19): „„wenn du Sonne, Mond und Sterne und das ganze Heer des Himmels siehst, hüte dich abzuirren und sie anzubeten.““ Höchst treffend ist hier der Glaube an die Göttlichkeit der genannten Himmelskörper als ein Abirren bezeichnet . . . Alle die Wesen im Himmel, die unsere Sinne wahrnehmen, dürfen nicht für selbständige Götter gehalten werden . . . Wir werden vielmehr in unserem Denken über die gesamte sichtbare Welt hinwegsehen und dem Gestaltlosen, Unsichtbaren, nur dem Verstande Erfaßbaren die Ehre geben, der nicht nur Gott der Götter . . . sondern auch ihrer aller Schöpfer ist. Wer aber die Verehrung des ewigen Schöpfers auf ein jüngeres, gewordenes Wesen überträgt, der muß als verblendet und in höchster Gottlosigkeit befangen bezeichnet werden. — So Philo. — Es ist leicht begreiflich, daß wir gerade am Neujahrstage, am Tage der Weltschöpfung, gegen den heidnischen Polytheismus protestieren, welcher die geschaffenen Dinge göttlich verehrt, und vielmehr den Schöpfer als מלך, als Alleinherrscher, ausrufen in den מלכיות-Versen, deren Schluß bezeichnend lautet: ה' אחד, Haschem ist einzig!

II.

היום הרת עולם wird allgemein übersetzt: „Heute ist der Geburtstag (Entstehungstag) der Welt,“ nach der Stelle in Jer. 20, 17, wo aber הרת עולם „ewige Schwangerschaft, ewig nicht gebärend“ bedeutet. Dagegen wird im תניא רבתי (ed. Horwitz S. 159) diese gewöhnliche Erklärung zurückgewiesen und die eines anderen Kommentators vorgezogen, welcher erklärt: היום הרת עולם, היום הוא יום הדין של עולם also: Heute ist der Gerichtstag der Welt. Als Beleg führt er an, daß im Targum zu den Proverbien die Ausdrücke ריב, מדון oder מצה (Streitsache, Zank) mit הרת übersetzt werden. Diese Erklärung passe besser in den Zusammenhang mit dem folgenden: „Heute zieht Er vor Gericht u. s. w.“ Horwitz bemerkt hierzu: „Diese Erklärung wird auch im Pardes von Raschi gegeben.“ Sie

findet sich auch im שבלי הלקט (ed. Buber S. 275) (Vgl. auch Elia rabba und Pri Megadim zu Orach Chajim c. 592). Nun meint aber Horwitz, in unserem Proverbien-Targum seien die Ausdrücke ריב und Synonyma nicht mit הרת übersetzt; es müßten demnach die Rischonim ein anderes Targum gehabt haben. Diese Ansicht ist allerdings nicht von der Hand zu weisen. Ich habe bereits an einer anderen Stelle (Jüd. Monatsschrift, Beilage zur „Jüd. Presse" 1886 S. 14) gezeigt, daß Or Sarua II S. 115[b] ein Targum zu Job 37, 17 anführt, wo חמים mit אפרוחין übersetzt ist. In unserem Job-Targum ist dies nicht zu finden. Es hat also auch dem Or Sarua ein anderes Targum vorgelegen. Indessen ist in Prov. 15, 18 ריב mit הרתא übersetzt (in unsern Ausgaben ist es blos in חרתא verschrieben). Noch an andern Stellen ist nach Levy (Chald. Wörterbuch v. הר, הרתא) dieses Wort (und das Verb. הר) in unserem Targum (zum Teil corrumpiert) zu finden. Allerdings läßt der Ausdruck כל מקום des שבלי הלקט schließen, daß in seinem Targum dieser Ausdruck häufiger gestanden hat, als in unserem. Jedenfalls ist aber die Bedeutung „Streit" für הרת gesichert, da auch im Syrischen הרתא diese Bedeutung hat. Ob es mit dem Hebr. חרחר verwandt ist, bleibe dahingestellt. Wenn also הרת gleich ריב ist, so ist es auch gleich דין, und es ist היום הרת עולם zu übersetzen: „Heute ist der Tag des Weltgerichts." Daß der Paitan diesen Ausdruck und nicht den gewöhnlichen Ausdruck דין gebraucht, hat wohl seinen Grund darin, daß er den biblischen Ausdruck (Jeremia 20, 17), wenn auch in ganz anderem Sinne, anwenden wollte.

Bei dieser Gelegenheit sei auch bemerkt, daß בשמחת עולם im Mußaph-Gebete nicht: „in ewiger Freude" sondern wohl richtiger: „in Freude, wie in der Vorzeit" zu übersetzen ist, wie bei ימות עולם in Deut. 32, 7 und כימי עולם in Maleachi 3, 4.

Unsere Opfer.

Dem Leben im Judentum sind diese Blätter gewidmet. Wir verstehen darunter nur zu sehr geringem Teil die politische Betätigung in Organisationen, Gemeindeverwaltungen usf. Wie das jüdisch-religiöse Leben des Einzelnen verläuft, wie es verlaufen soll, das ist unsere vornehmliche Sorge.

Dem Leser dieser Zeitschrift sagen wir nichts Neues. Aus vielen Beiträgen wird er die Erkenntnis geschöpft haben, daß wir die Besserung aller Verhältnisse nicht so sehr aus der Proklamierung von Programmen erhoffen, aus der Aufstellung neuer idealer Ziele erträumen, sondern aus der Durchdringung jedes einzelnen Jehudi mit den Geistes- und Gemütsschätzen unserer alten viel zu wenig benutzten und gekannten Literatur.

Schaffet Jehudim, echte Jehudim, und ihr werdet das rechte Judentum haben!

Die lebendigen jüdischen Individuen, die lernen und leben als Jehudim, sie stellen das Leben im Judentum dar.

Und nicht nur die Betagten oder die auf der absteigenden Hälfte der Lebenslinie schreiten, vor allem die jungen, die emporkommen, sie sind unsere Hoffnung und die Bürgen einer echt jüdischen Zukunft.

Es grünte und blühte überall in deutschem Kreise: die Jugendorganisationen der thoratreuen Kaufleute und Akademiker wuchsen empor und gediehen, eine Saat von Gott gesät, dem Tage der Ernte zu reifen.

Da kam der Krieg, und das Wort des frommen Dichters wurde zur furchtbaren Wahrheit in einem anderen Sinn: der Tag der Ernte ist gekommen, aber es ist der Todesengel, der die Sense schwingt, „es fließen die Kufen über“, aber von einem Meer vergossenen Blutes. Und wie alle im Frieden nicht erprobten und darum unverstandenen Sätze kommt uns der ganze Ernst eines anderen Wortes zum Bewußtsein: Ja, der Krieg verschlingt die Besten!

בחורים das sind in der Sprache der Bibel: Soldaten, Jünglinge und Auserwählte. Jetzt fallen die Soldaten d. h. in erster

Reihe unsere auserwählten Jünglinge! Hört ihr sie rauschen, die Ströme Blutes? Es ist das Leben des Judentums das hier entströmt!

Wie?! „Die Menschenleichen fallen, wie Dung auf freiem Felde, wie die Ähren hinter dem Schnitter, die keiner sammelt“ und wir wollen um Einzelne klagen, um Juden, um deutsche Juden, um die deutschen thoratreuen Jünglinge?! Aber wir vermögen nun einmal nicht unser Schmerzempfinden auf einen allzu großen Kreis auszudehnen, ohne daß es an Stärke einbüßt, wir müssen eine Trauer um Einzelne abhalten, soll das bittere der Wehklage uns zum Bewußtsein kommen. (Jer. 6, 26). Und wo sollte diese mehr einsetzen als bei denen, die unsere Kinder im Geiste waren, die wir mit unserem Herzblut genährt und die uns dafür in unendlicher Liebe vergolten, die kein Wort zur Erde fallen ließen von dem, was sie von ihren Eltern und Lehrern vernommen haben.

Jhr kennt die wunderbaren Gestalten, die unsere Freude und Wonne waren und nun Denksteine sind auf dem Leidenswege, den wir seit zwei Jahren wandeln. Wie darf ich Einzelne nennen, wo fast jeder ein Muster war an Charakterstärke und religiöser Treue, wo der eine auf diesem, der andere auf jenem Gebiet schon Großes geleistet, wo eine Reihe schon in jungen Jahren Führer waren der Gleichstrebenden?! So will ich denn nur von Einem reden, weil er, da ich diesen Rückblick auf die letzten zwei Jahre schreibe, das jüngste Opfer ist (o daß es Gott gefalle ihn zum letzten zu bestimmen!) weil er von allen den lieben und treuen Freunden, die ich verloren habe, durch den von ihm erwählten Beruf mir am nächsten stand und ich darum mehr als bei jedem anderen in seiner Seele lesen konnte und weil er das erste Opfer ist, das der Krieg unter den Mitarbeitern dieser Zeitschrift gefordert. Aber noch einmal, er ist nur ein Typus. Wie oft schon wollte ich der Klage Raum geben um das Blut dieser Edelsten, das dahingeflossen, wenn nur nicht der Zug des Todes schier unübersehbar wäre; wie ist es mir Herzensbedürfnis in dem Einen der ganzen verklärten Jünglingsschar ein Denkmal zu setzen

Moses Jacobson זכר צדיק לברכה du Frommer, dessen Andenken immer zum Segen sein wird! מה פרצת עליך פרץ Warum hattest du es so eilig, den Riß zu machen?! Wußtest du nicht, daß du nicht nur Eltern und Geschwister, nahe und ferne Verwandte, daß du auch Lehrer, Mitstrebende und Schüler, daß du einen jeden, der dir näher getreten, mit dem Reiz deiner Persönlichkeit in den Bann schlugst, daß unserer aller Seele geknüpft war an deine Seele, daß du uns alle verwaist zurückließest, daß wir alle bei der Nachricht von deinem Tode schmerzdurchwühlt ausrufen würden: Wehe, wehe, was ist hier für uns zusammengebrochen, unheilbar ist diese Wunde!

Wer wird jetzt mit diesem Ernst und mit dieser Sicherheit, so in die Tiefe dringend und sachgemäß Fragen stellen und Antwort geben beim Lernen? Weißt du noch, wie froh wir waren, da das „Hamburger Kind“ von der „Preßburger Jeschiwa“ kam und wir in dir den Jüngling erkannten, der einst berufen sein würde, das große osteuropäische Thorawissen mit westeuropäischer Bildung harmonisch zu vereinen? Denkst du noch an den Brief in לשון הקרש den du mir aus dem Felde geschrieben und meiner Antwort, in der ich mein Entzücken aussprach über dies klassische Hebräisch, da ich dich erstaunt frug, wo du dir diese vollendete Fähigkeit in so jungen Jahren angeeignet? Und deine erste Predigt! Du hattest doch immer gelernt und gelernt und wenn du zu Besuch warst, wurde ein gut Wort erzählt oder ein Din erörtert. Du hieltest doch nicht so viel von „Kunst und Literatur“ und noch in deinem letzten Briefe schriebst du mir, du hättest jetzt im Lazarett ein Buch gelesen, das zur „sogenannten Bildung“ gehört. Wo hattest du nur diese formvollendete, begeisterte und begeisternde Sprache her, aus welchen Quellen strömte dir der Sinn für das Schöne, woher nahmst du die hinreißende Gewalt deiner Worte?!

Ich will es dir sagen, du Freund meiner Seele! Weil das Wort Gottes in dir lebte wie eine lodernde Flamme, weil alles aus deinem eigenen Innern hervorquoll, aus deiner an

Himmelsgütern so reichen Natur, weil du nur dich selber zu geben brauchtest, nur auszusprechen, was in deines eigenen Wesens Tiefen schlummerte, weil den reichen Gaben des Geistes ein in dieser Vollkommenheit seltener Schatz von religiös-sittlichen Eigenschaften entsprach.

Wie kann ich schildern, was so edel und rein, daß nur wir, denen du ein köstliches Erlebnis warest, es zu würdigen vermögen? Aber die Leser dieser Blätter mögen sich an den Aufsatz erinnern, den du ihnen vor einem Jahre botest, auf losen Papierfetzen mit Bleistift hingeworfen und von der Front mir zugeschickt. Wie spiegelt sich in der Beantwortung der Frage „Wie können wir im Felde die Ehre des Judentums wahren und heben“[1]) deine schöne, deine reine Seele! „Nicht nur in Handlung und Rede, selbst im Gesichtsausdruck eine edle Keuschheit an den Tag legend, wollen wir unser Antlitz die stete Ehrfurcht vor Gott wiederspiegeln lassen und uns so unserer Väter und Ahnen würdig erweisen, die am Sinai Gottes Herrlichkeit geschaut“. „Nur wer die Sehnsucht nach dem wahrhaft Guten kennt, weiß, was ich leide beim Schmachten meiner Seele nach den Hallen der Thorawissenschaft“. „Das erhebende Bewußtsein kann uns trösten, durch unser Betragen bewirken zu können, daß durch uns der Namen Gottes beliebt werde, daß unsere Umgebung uns preist als Kinder, die Gott gesegnet, ein Gott der Wahrheit und des Rechts“. „Wie sollten wir als gläubige Juden die Furcht unserer Herr werden lassen, sind wir doch von der unerschütterlich festen Ueberzeugung beseelt, daß der Allmächtige uns überall zu schützen und zu schirmen vermag, daß das Verderben uns nicht nahen kann, auch wenn Tausende und Zehntausende neben uns fallen. Und wir wissen nicht minder, daß, wenn ein unerforschlicher göttlicher Wille es anders bestimmt, wir Gott nicht entfliehen können: Unsere Füße sind unsere Bürgen, sie führen uns an den Ort, wo unser Schicksal unserer wartet.“

---

[1]) Jeschurun II S. 373—381.

Das sind Worte, hättest du gesagt, die auch jeder andere sprechen könnte. So dachtest du in deiner Bescheidenheit, die in ihrer Vollendung dich zierte. Aber wir wissen es anders. Die sonnige Heiterkeit, die auf deinem Antlitz leuchtete, da du nach den furchtbaren Erlebnissen bei uns auf Urlaub weiltest und die wir anstaunten wie ein holdes Wunder, sie war nur möglich, weil diese Keuschheit und diese Sehnsucht und dieser Trost und dies Gottvertrauen, von denen du sprachest, nicht Worte waren, nicht Angelerntes, nicht Anempfundenes, sondern dem Urgrund deines Wesens entsprangen. Dein Geistesbrot und deine Seelenzehrung, dich emporhebend über die Niederungen des Lebens, daß du den Heiligen gleich unter uns wandeltest.

Der Talmud erzählt: Wenn R. Jochanan an das Schriftwort kam: „Sieh, auch zu seinen Heiligen hat er kein Vertrauen“ dann brach er in Tränen aus. Zu wem könnte Gott Vertrauen haben, wenn nicht zu seinen Heiligen?! Eines Tages sah er unterwegs einen Mann Feigen pflücken; der nahm die unreifen und ließ die reifen am Baum. Da fragte er ihn: Sind denn die reifen nicht besser? Und jener antwortete: Ich brauche sie für die Reise, die unreifen halten sich, die anderen aber nicht. Da sagte R. Jochanan: Das meint die Schrift: Auch zu seinen Heiligen hat er kein Vertrauen (Chagiga 5 a).

Durch das ganze jüdische Schrifttum zieht sich der Gedanke von der Bedeutung, die dem Verdienst der Frommen zu ihren Lebzeiten und nach ihrem Tode für den besonderen Kreis ihrer Lieben und für die Gemeinschaft Israels innewohnt. Wie wir ihn in unsere religiöse Gesamtanschauung auch einordnen mögen[1]), wie wir ihn zu begründen suchen, er stellt eine der wichtigsten und unzweifelhaftesten Lehren in Talmud und Midrasch dar.

Das Verdienst der Frommen, das sühnend und beglückend für die Menschheit eintritt, ist im gewöhnlichen Laufe der

[1]) Einen solchen Versuch habe ich in der Abhandlung „das Verdienst der Väter“ (Festschrift für S. Carlebach S. 98—145) unternommen,

Welt das Verdienst der in ihrer Reife dahingegangenen Gerechten. Auch sie haben gesündigt, denn es lebt Keiner auf Erden sein Leben aus, ohne daß er sündigt. Aber aus dem reichen Schatz ihrer guten Taten werden dennoch die Mängel ausgeglichen, die die fehlende Menschheit der abwägenden Gerechtigkeit darbietet.

Wenn aber die Welt aus den Fugen geht, die Gottheit — wenn man das kühne Wort wagen darf — ihre Stätte verläßt, dann bedarf es nicht nur des Verdienstes der Gerechten und Frommen, dann müssen die Heiligen eintreten. die noch nicht von der Sünde gekostet, das sind nicht die Kinder, die noch kein Verständnis für die Sünde, keinen freien Willen und darum keine Verdienste haben, das sind die Jünglinge, die noch nicht völlig zu Männern herangereift und darum noch verschont geblieben von den Mängeln, mit denen der Kampf und der Streit des Lebens auch das reinste Streben befleckt. Die nimmt dann Gott zu sich, er bedarf dieser Heiligen und fürchtet, auch sie könnten ihm verloren gehen, sie würden, wie es das Los der Menschen ist, einmal straucheln und nur der Gerechten, der Frommen Einer werden.

Sollen wir nicht dies Talmudwort uns zu eigen machen, das doch nur in jüdisch-religiösem Gewande ausspricht, was auch die Dichter singen, daß jung stirbt, den der Himmel liebt? Gott hat es in seinem Ratschluß so geordnet, aber wir beten dennoch zu Ihm: Sprich endlich zum Todesengel, daß er sinken lasse seine Hand. Denn, sieh, o Gott, nicht um unseretwillen bitten wir, sondern um Deinet- und Deines Namens willen den wir verherrlichen sollen auf Erden. Sie sind ja ה' צבאות Deine Soldaten, Herr, sie müssen ja hier auf Erden für Dich streiten, wie soll Dein Reich auf Erden gegründet werden, wenn Deiner Krieger beste fallen. Es nahen die erhabenen Tage, an denen Du wieder einem jeden zuteilst sein Geschick. Gedenke unserer, unserer Armut und Verlassenheit und nimm unsere letzte Stütze nicht hinweg von unserem Angesichte!

J. W.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

3. Jahrgang | Thischri 5677 / Oktober 1916 | Heft 10.

שמחה של מצוה

(Die Freude an der Pflichterfüllung.)

Ein spezifisch jüdischer Begriff hat u. E. bisher noch nicht eine genügende Behandlung gefunden. Es ist der Begriff שמחה של מצוה, der seinen spezifisch-jüdischen Charakter schon dadurch beweist, daß es für ihn kein Äquivalent in dem Begriffskreis anderer Religionen gibt und er auch in eine andere Sprache nicht zu übersetzen ist. Denn unsere Übertragung in der Überschrift: „die Freude an der Pflichterfüllung“ gibt kein richtiges Bild von dem ganzen Inhalt dieses Begriffes.

Er ist freilich oft in den letzten Jahrzehnten genannt worden und zwar in den polemischen Auseinandersetzungen gegenüber den Darstellungen der christlichen Theologen von der Rolle, die „das Gesetz“ in der „jüdischen Theologie“ spielt. Gegenüber der einmütig immer wiederholten und durch viele „Belege“ unterstützten Behauptung, daß das Gesetz von den Juden als Last empfunden wurde, verwies man auf diesen Begriff, der doch das strikte Gegenteil zum Ausdruck bringt.[1]) Wir werden nicht umhin können, diese negative Seite des Begriffes, wenn wir so sagen dürfen, zuerst zu beleuchten, um dann eingehender die positive, den eigentlich psychologischen Gehalt der Begriffes und seine Bedeutung für das jüdische Seelenleben zu schildern.

[1]) F. Perles Bousset's Religion des Judentums S. 43f. M. Güdemann Jüdische Apologetik S. 187 — 94 S. Schechter Some Aspects of Rabbinic Theology S. 148—69 u. s.

I.

Die Vorstellung, daß das Gesetz als Last empfunden werden muß, ist dem Bekenner des Christentums von frühester Jugend durch die Lektüre des Neuen Testaments eingeimpft. Dort werden dem christlichen Religionsstifter Worte gegen die Pharisäer in den Mund gelegt, aus denen die Abneigung gegen die Last der Gesetze spricht, zumal sie geeignet sein soll, eine rein ethische Gesinnung zu ersticken und das rechte sittliche Handeln zu unterbinden[2]). Noch mehr hat Paulus Darstellung von dem furchtbaren seelischen Druck, mit dem das Gesetz auf dem Menschen lasten muß, da es nur Forderungen stellt und keine Garantie gibt, daß der Mensch diesen Forderungen auch gerecht werden könnte, und mit der Menge seiner Vorschriften nur dazu dient, die Gelegenheit zur Sünde zu vermehren — hat diese Paulinische Lehre es bewirkt, daß der Nichtjude sich das Gesetz nur als eine Bürde und Drohung vorstellen kann.

Auf den Grundfehler, der hier dem Urteil zu Grunde liegt, ist schon vielfach aufmerksam gemacht worden. Derjenige, dem das „Gesetz" nichts mehr bedeutet, ist natürlich völlig außerstande das nachzuempfinden, was an lebendiger Energie des Fühlens und Wollens aus seiner Erfüllung geschöpft wird.[3]).

Dies mehr im Reiche des Unbewußten schlummernde Vorurteil wird nun genährt durch das Streben der christlichen Theologen, das Christentum als einen Fortschritt gegenüber dem Judentum erscheinen zu lassen, es als seine Vollendung, als die absolute

[2]) Vgl. die Widerlegung in J. Eschelbacher „das Judentum und das Wesen des Christentums" (die im Index s. v. „Gesetz" angegebenen Stellen) Güdemann a. a. O. das 6. Kapitel und J. Wohlgemuth „Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung" Heft I S. 27—40.

[3]) Eine ausgezeichnete Widerlegung der Paulinischen Argumente gegen „das Gesetz" vom Standpunkt der Pharisäer aus hat der christliche Theologe T. Herford in seinem Buche „das pharisäische Judentum" vor allem S. 157—166 gegeben (Ich zitiere nach der bei uns verbreiteten deutschen Ausgabe des Werkes Leipzig 1913).

Religion hinzustellen. Dem Gott der Liebe, wie ihn das Neue Testament erst verkündet haben soll, mußte der Gott des Alten Bundes als der Gott der Rache und des Zornes gegenübergestellt werden, zum mindesten als der der unerbittlichen Strenge, der sein Volk mit der Fülle seiner Forderungen erdrückt. Und je mehr die neuere christliche Exegese sich zu einer rein wissenschaftlichen Forschungsmethode bequemte und auf Grund des tieferen Eindringens in den schlichten Wortsinn der Bibel erkannte, daß diese Theorie von der Besonderheit des altbiblischen Gottes nicht aufrecht zu erhalten sei, um so mehr versuchte sie wenigstens dem Spätjudentum diese Vorstellung von Gott und diese Empfindungen über das Gesetz zuzuschreiben. Was bei den Propheten und den vermeintlich älteren Bestandteilen des Pentateuchs nicht nachzuweisen war, das sollte dann eben eine Schöpfung der im „Priesterkodex" niedergelegten Gesetzgebung Esras und der in ihren Fußtapfen wandelnden der Pharisäer sein[4])

Auch hierüber zu diskutieren verlohnt sich für den Juden nicht. Dem Vorurteil, das die unzähligen Stellen, in denen von der Liebe Gottes zu seinem Volke und der Güte, aus der heraus die Gebote gegeben sind, nicht sehen will, ist jedes weitere Wort zwecklos[5]). Wir unsererseits wissen, daß in den — gerade nach der Anschauung jener Theologen — für diese Zeit charakteristischen Psalmen, daß in Talmud und Midrasch die Liebe zu Gott und zu seinen Geboten, aus heißem Herzen hervorbricht und mit warmen Worten immer wieder gefeiert wird. Wir können nur lächeln, wenn wir uns das Bild vor Augen führen, wie wir den Nichtjuden

[4]) Daß dies psychologische Moment zum Siegeszuge der Graff Wellhausenschen Theorie beigetragen hat, habe ich nachzuweisen gesucht a. a. O. S. 16—21.

[5]) Wie ja auch Bousset den jüdischen Beurteilern seines Werkes „die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter" II. Auflage S. VIII bemerkt, „daß sie vielfach von einer Grundanschauung ausgehen, mit der eine Verständigung kaum möglich sein dürfte."

bei der Erfüllung der Gebote als gedrückte Sklavenseelen, als trübsinnige Asketennaturen, als widerwillig dem einmal auf ihnen lastenden Gesetz sich beugende stumpfe Herdenmenschen erscheinen.

Wenn wir gerecht sein wollen, müssen wir uns in die Seele des Nichtjuden versetzen, der auf dem Wege über die Literatur das jüdische Religionsgesetz in seinen vielen Einzelbestimmungen kennen lernt. Da liest er, wie jeder Schritt, jede Bewegung förmlich geregelt ist, und jede Abweichung als Vergehen oder gar als Verbrechen gilt, wie man an diesem Tage und in dieser Stunde das und das auszuführen hat. Und er kann es sich nicht anders denken, als daß diese Reglementierung der Tod alles Lebensmutes und aller Lebensfreude sein müsse. Er vergißt, daß die Gewöhnung unzähliger Geschlechter im Laufe der Jahrtausende und die Macht der Erziehung in gesetzestreuem Mileu die Scheu vor jeder Übertretung zur zweiten Natur macht und damit eben jedes Gefühl der Angst ausschaltet. Wie es töricht wäre anzunehmen, daß einem normal sittlich veranlagten Menschen die Furcht vor der Todesstrafe, die auf einen Mord steht, jemals zum Bewußtsein gekommen sei, so gilt das auch von der Gesamtheit der jüdischen Verbote, inbezug auf den gesetzestreuen Juden. Und wir brauchen nicht einmal soweit zu gehen. Das Strafgesetzbuch der modernen Völker enthält eine weit, weit größere Zahl von Bestimmungen, als die Verbote des jüdischen Religionsgesetzes ausmachen. Es hat sich schwerlich jemand durch die Existenz dieses Strafgesetzbuches auch bei der Kenntnis aller seiner Paragraphen jemals beengt und bedrückt gefühlt. Demjenigen, in dessen Gesichtskreis es als ein völlig fremdes tritt, wie das inbezug auf das jüdische Religionsgesetz von den Nichtjuden gilt, dem ergeht es freilich, wie es uns bei den Maueranschlägen z. Z. der Erklärung des Belagerungszustandes erging. Auch da überkam einem ein förmliches Entsetzen über all das, worauf Todesstrafe stand. Und dennoch! wenn nicht das Grauen wäre, mit dem

der Krieg und seine Folgeerscheinungen uns tagtäglich schüttelten, die Bestimmungen der Kriegsgesetze würden uns in unserer Behaglichkeit und unserem Frohsinn nicht stören. Das soll natürlich nur ein Gleichnis sein; wir wissen am besten, wie sehr es hinkt. Aber es vermag den Fernstehenden dem Gedanken nahe zu bringen, wie wenig selbst Vorschriften, auf deren Übertretung schwere Strafe steht, als Fesseln empfunden werden.

Noch ein anderes mag zur Entschuldigung jener schiefen Beurteilung angeführt werden, die unser Religionsgesetz gefunden. Es kommen in der Tat eine Reihe von Aussprüchen vor, in denen von einem Joch des himmlischen Reiches[6]), einem Joch der Gebote[7]), von einem Joch der Thora[8]) die Rede ist. „Israel“ meint, ein Midrasch kann nur essen, wenn es die Tiere geschächtet hat, während die anderen Völker ohne weitere Vorschrift nach jeder Tötung genießen können. Bei Eurem Leben, spricht Gott, ihr sollet dereinst genießen von dem, was nicht geschächtet ist[9]). Der Frau erscheint die Zeit der gebotenen rituellen Trennung von ihrem Manne besonders lang, weil es Tage des Schmerzes sind[10]).

Es wäre seltsam, wenn der Ernst des Gottesgebotes, wenn der Gedanke, daß Israel mit der Würde, das auserwählte Volk zu sein, auch eine Bürde auf sich genommen, nicht in unserem Schrifttum zum Ausdruck käme. Aber gehen wir dem Sinn der citierten Stellen nach, so sehen wir, daß mit dem Terminus „Joch“ gar nicht das drückende schwer lastende gemeint sein k a n n. Denn קבלת עול מלכות שמים das Aufsichnehmen des Joches des himmlischen Reiches geschieht durch das Lesen der ersten Verse des

[6]) Berachoth II, 1 u. ö. [7]) ebds.

[8]) Aboth III, 5. [9]) Tanchuma ראה c. 6.

[10]) ebds. מצורע c. 6. — Im Kusari III 14 wird vom König dem Meister eingewandt, daß die vor jedem Genuß gebotenen Segenssprüche eine besondere Mühe sind. Vgl. die Antwort des Meisters dort, der die feine psychologische Bemerkung macht, daß gerade das Sichbewußtwerden des Genusses durch den Segensspruch den Genuß erhöht.

שמע. Und wie lauten die Worte? „du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und deinem ganzen Vermögen!“ Im Gebet nimmt man auf sich das Joch des himmlischen Reiches: „Wenn jemand ißt und trinkt und nachher betet, auf den findet der Schriftvers Anwendung: „Mich hast du nach dem, was deinen Stolz ausmacht, geworfen; nachdem dieser sein eigenes Selbst erhöht, nimmt er das Joch des himmlischen Reiches auf sich[11]). Das „Joch der Thora“ von dem in Aboth 3,5 die Rede ist, ist in Wahrheit nicht das der zu erfüllenden Gebote, sondern, wie schon Maimonides z. St. erklärt, das des ununterbrochenen Studiums der Lehre, und welche Liebe man diesem Studium entgegenbrachte, welche Freuden man aus ihm schöpfte, das ist ja auch den nichtjüdischen Beurteilern nicht entgangen. Zum Überfluß heißt es dort: „Wer das Joch der Lehre auf sich nimmt, dem nimmt man das Joch der Regierung ab und עול דרך ארץ das der weltlichen Beschäftigung. Und wenn das Joch der Regierung schon als drückend empfunden wurde, so kann das keines Falles von der weltlichen Beschäftigung gelten.

Noch ein anderes mag zur Entschuldigung unserer Gegner dienen. Der Terminus שמחה של מצוה kommt in der älteren Literatur, und diese allein wird, wenn überhaupt primäre Quellen benutzt werden, von der christlichen Theologie berücksichtigt, sehr selten vor. Auch im Pentateuch haben wir — wenn wir von der Bedeutung der Freude im mehr allgemeinen Sinne absehen — eigentlich nur eine einzige Stelle: Dt 28,47 f. heißt es: „Weil Du dem Ewigen, deinem Gott nicht in Freude und Herzenslust gedient hast, da du an allem Überfluß hattest, wirst du deinem Feinde, den der Ewige gegen dich schickt, in Hunger und Durst, in Blöße und Mangel an allem dienen; er wird ein eisernes Joch auf deinen Hals legen, bis er dich vertilgt hat.“ Und auch diese

---

[11]) Berachoth 10 b (der Schriftvers I Kön. 14, 9 wird sinngemäß variiert).

Stelle könnte möglicherweise noch anders genommen werden, תחת אשר לא עבדת את ה' אל' בארץ בהיותך שמה בשמחה Weil du dem Ewigen, deinem Gotte nicht gedient hast, als du im Lande in Freude warst usw., so daß der Sinn wäre, weil sie Gott nicht gedient, als sie in glücklicher Lage waren, werden sie den Feinden dienen müssen im Elend[12]). Es wäre das dann ein ähnlicher Gedanke, wie der oben erwähnte in Aboth 3,5 ausgesprochene: „Wer das Joch der Thora abwirft, dem legt man das Joch der Regierung usw. auf[13]). Vielleicht hat der Terminus „das Joch der Gebote" gerade in diesen Versen und in dieser Auffassung der Verse seine Wurzel, als das Gegenspiel zu dem eisernen Joch, das Gott durch die Feinde auf den Hals Israels legen will. Doch der Talmud, der berufenste Interpret, faßt das בשמחה unseres Verses als Frohsinn beim Gottesdienst „Wo ist es in der Thora ausgesprochen, daß kein Opferdienst ohne Lied? In dem Verse: „weil du dem Ewigen nicht gedient in Freude usw." Welcher Dienst wird in Freude geübt? Das ist das Lied![14])

Wie aber schon hier, so ist auch an anderen für uns in Betracht kommenden Stellen von der שמחה של מצוה in dem Sinne, den wir damit verbinden, eigentlich nicht die Rede.

Die Stellen im Talmud lauten: „Man stellt sich nicht beten, wenn man betrübt oder träge ist, Scherz und Spott getrieben, leichtsinnige oder nichtige Reden geführt hat, sondern wenn man erfüllt ist von שמחה של מצוה (Berachoth 31 a).

---

[12]) So Abarbanel. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Erklärung manches für sich hat. Exegetisch ist sie durchaus möglich. Auch sachlich empfiehlt sie sich schon dadurch, daß der unterlassene Gottesdienst in Freude doch nicht so schwer geahndet werden dürfte. Diese Freude kann ja immer nur ein freies Geschenk der Liebe sein, und wer diese Liebe nicht betätigt, wird dem Geiste der Religion nicht gerecht, aber verdient kaum so schwere Strafe. — Vgl. dagegen Maimonides J. H. Hilch. Lulab IV 15.

[13]) Aboth de R. N. cap 20 paraphrasiert Aboth 3,5 in der Tat mit unseren Versen.

„Es heißt einmal in der Schrift „Ich lobe die Freude“ (Koh. 8,15) und andererseits: „Und die Freude, was kann die schaffen“ (Koh. 2,2). Aber das ist kein Widerspruch: „Ich lobe die Freude, das ist שמחה של מצוה und die Freude, was kann die schaffen, d. i. שמחה שאינה של מצוה. Das will dich lehren, daß die Herrlichkeit Gottes sich nicht auf Einen niederläßt, wenn man betrübt ist, usw. sondern, wenn man erfüllt ist von שמחה של מצוה wie es heißt (II. Kön. 3,15), „Jetzt aber holt mir einen Saitenspieler. Jedesmal, wenn der Saitenspieler spielte, kam über ihn die Hand Gottes“ (Sabbath 30 b).

„Ein Freudenlied[15]) von David, das lehrt, daß er ein Lied sang und nachher auf ihn die Herrlichkeit Gottes sich niederließ; das zeigt, daß die Herrlichkeit Gottes sich nicht auf einen niederläßt, wenn man betrübt ist usw., sondern, wenn man erfüllt ist von שמחה של מצוה (Pesachim 117a)[16]).

Nun ist aber nach Rabbinovicz Dikduke Soferim in allen drei Stellen die Wendung שמחה של מצוה nicht gesichert. In alten Handschriften und älteren Ausgaben und in Citaten älterer Autoren findet sich nur das Wort שמחה. Sodaß wir nur den Gegensatz haben, der in Sabbath 30 b auf Grund der beiden sich widersprechenden Stellen in Koheleth zwischen einer Freude, die aus nichtigen Gründen entspringt, und einer Freude, die geboten ist, konstruiert wird. Wie

[14]) Arachin 11 a. [15]) So wird מזמור an unserer Stelle und auch sonst vom Talmud aufgefaßt. Vgl. Berachoth 7 b zu Ps. 3, 1 מזמור לדוד קינה לדוד מיבעי ליה [16]) Über Berachoth 9 b דאדם גדול הוא ושמח במצות wird weiter unten die Rede sein. [17]) Es hat übrigens Keiner der christlichen Theologen diese Stellen behandelt. Merkwürdigerweise geht auch Schechter in seinem oben erwähnten Aufsatz a. a. O auf die Stellen nicht ein, ja unter den zahlreichen Citaten, die er bringt, fehlen gerade diese, Schechter hat hier nicht den Versuch einer genauen Begriffsbestimmung wie in den andern Abhandlungen gemacht. So kommt es, daß er viel mehr von der Innerlichkeit der jüdischen Pflichterfüllung spricht, von dem, was man heute Religiosität im Gegensatz zur Religion nennt und über das Wesentliche der שמחה של מצוה wenig sagt.

jedermann der das, was für uns mit der Empfindung der שמחה של מצוה verbunden ist, nachfühlen kann, ist das nicht identisch mit dieser Empfindung. So bringt auch Raschi Sabbath 30 b als Beispiel s. v. שמחה של מצוה: כגון הכנסת כלה: die Freude, die man bei einer Hochzeit empfindet[17]).

II.

Wir haben scheinbar dem Gegner Waffen in die Hand geliefert, mit dem sie den Begriff שמחה של מצוה als den der Freude, den der Jude bei der Erfüllung eines Gebotes empfindet, aus dem Talmud ganz weginterpretieren können. In Wirklichkeit haben wir nur wieder einen Beweis erbracht, wie wenig der mit dem inneren Leben des Volkes nicht Vertraute sich vermessen darf ein Urteil über seine Empfindungen zu füllen. Auch dann, wenn er eine sehr eingehende Kenntnis der Literatur sich angeeignet haben sollte. Denn wir wissen, daß שמחה של מצוה eine zentrale Stellung in unserem jüdischen Empfindungsleben einnimmt, viel, viel mehr als die Erwartung des Lohnes für die Erfüllung eines Gebotes. Und dennoch gibt es hunderte von Aussprüchen über den Lohn und fast keinen einzigen, in dem klipp und klar von der שמחה של מצוה im eigentlichen Sinne die Rede ist.

Zugleich haben wir uns aber den Weg zu einer genaueren Fixierung dessen gebahnt, was unter שמחה של מצוה zu verstehen ist. Dreierlei ist da zu unterscheiden, Zunächst bedeutet dieser Ausdruck eine Freude, die ein מצוה ist, zum Unterschied von jeder Freude profaner und neutraler Natur. Analog den Ausdruck סעודת מצוה der eine Mahlzeit bezeichnet, die eine מצוה ist im Gegensatz zu Mahlzeiten indifferenter Art. Hierunter fallen auch alle die Gebote, in denen die Freude vorgeschrieben ist, wie die Freude an den Festtagen Dt. 14, 26. 26, 7. usw. Dem Geiste des Judentums entsprechend, das sich nie mit Gedanken und Gefühlen begnügt und immer diese in Handlungen verkörpert sehen will, soll die Freude auch sichtbaren Ausdruck finden. Zur

Zeit des Tempels mußten darum an den Festen Opfer gebracht werden, welche die Frohen zum Festmahl vereinten, אין שמחה אלא בבשר[1]) später sollte dann der Wein zur Fröhlichkeit stimmen[2]) überhaupt Essen und Trinken und Geschenke an die Angehörigen den Frohsinn erhöhen[3]) Fröhlich kann man freilich nur sein, wenn man seine Umgebung heiter weiß und der Armen nicht vergißt. Darum sollen diese immer an der Freude teil haben und was sonst bedrückten Gemütes ist, die Fremden, die Waisen und Witwen[4]). Die Freudenfeier im Anschluß an das Trankopfer des Wasserschöpfens und die beim Abschluß der Thoravorlesung am שמחת תורה[6]) sind bekannt.

Die Freude, die geboten ist, muß in ihrer ganzen Stärke zur Geltung kommen können. Das kann nicht geschehen, wenn sie sich auf mehrere Gegenstände oder Begebenheiten zersplittert. Daher die Forderung אין מערבין שמחה בשמחה nicht eine Freude mit der anderen zu vermengen[7]), an den Mittelfeiertagen keine Hochzeit abzuhalten — an Sabbaten und Festtagen verbietet sie sich aus anderen Gründen von selbst — nicht zwei Söhne oder zwei Töchter an einem Tage heiraten zu lassen[8]) usf.

Man muß sein ganzes Sinnen auf die Freude konzentrieren. Darum ist dem Bräutigam die Arbeit in der Hochzeitswoche verboten[9]). Wie wichtig das Gebot der Freude bei der Hochzeit genommen wurde, wie sehr es Pflicht war, nicht nur an der Freude teilzunehmen sondern auch dazu beizutragen sie zu steigern, wie auch die ernstesten und bedeutensten Männer hier nicht fürchteten, ihrer Würde etwas zu vergeben, darüber ist im Talmud vielfach berichtet[10]).

Wie in den erwähnten Fällen die Freude geboten ist, so wird andererseits jede Freude, die dem Juden begegnet, in den Pflichtenkreis bezogen, indem man über sie die Bene-

---

[1]) Pesachim 109a. [2]) ebds. [3]) ebds. [4]) Dt. 16,11 u. s. [5]) Sukka V 1 und Gemara z. St. [6]) Schulchan Aruch O. Ch. § 669. [7]) Moed Katan 8b. [8]) Sch. A. Eben ha-eser 62,2 [9]) ebd. 64,1. [10]) Kethuboth 17a., Semachoth 11 u. o.

diktion שהחיינו spricht: „Gepriesen seist du Ewiger usw., der uns Leben schuf und uns erhalten hat und uns gelangen ließ zu dieser Zeit[[11]). Nichts darf man auf Erden genießen, bevor man nicht dem Spender des Guten gedankt [12]). Auch die Freude ist ein Genuß, auch ihr soll man sich erst hingeben, wenn man den eigentlichen Bringer, den Höchsten gepriesen. Es ist aber die Freude etwas recht subjektives. Daher ist auch die halachische Praxis gerade inbezug auf diesen Segensspruch fließend [13]). Von psychologischem Feinsinn zeugt es, daß er (dementsprechend auch inhaltlich gefaßt) auf Gelegenheiten beschränkt wurde, die zu Zeiten eintreten, entweder alljährlich wiederkehrend, oder in gewissen Perioden des menschlichen Lebens. Der Wechsel der Empfindung geknüpft an den Wechsel der Zeiten bringt die Freude erst zum rechten Bewußtsein. Auch hier ist wohl darauf geachtet, daß die Freude rein sei und unvermischt. Darum hat bei der Beschneidung dieser Segensspruch der Freude nicht seine Stelle. Denn dem Kinde wird ein Schmerz bereitet [14]). Auch der Schächter der zum ersten Mal schächtet, spricht ihn nicht. Er kann sich nicht ungeteilt freuen, obwohl er doch das Glück hat, sein Amt im Dienste der Thoravorschriften einzuweihen. Denn das Leid der Kreatur schwingt in seiner Seele mit [15])

Es gibt naturgemäß auch verbotene Freuden. Dem Ernst der jüdischen Lebensauffassung entspricht es, daß der Kreis recht weit gezogen ist. Doch gilt das ja von jeder ethischen Lebensführung. Denker und Dichter sind sich darüber einig, daß Sinnlichkeit und Wollust wohl gewisse Lustgefühle er-

---

[11]) Schulchan Aruch O. Ch. § 225. [12]) Berachoth 35 a. [13]) Sch. A. Or. Ch. 223,1. [14]) Sch. A. Jore Dea. 265,7 cf. ביאורי הגר״א. [15]) obds. 28, 2 — Nebenbei sei hier der schöne Brauch erwähnt, daß man während man sonst einem Bekannten, wenn er ein neues Gewand sich angeschafft, zuruft תחדש er möchte Gelegenheit haben, es zu erneuern, d. h. ihm Leben und Gesundheit wünscht, bei Schuhwerk oder Kleidungsstücken, die aus Tierfellen gefertigt werden, man das nicht sagt, weil dann doch wieder ein Tier sein Leben lassen müßte, und es heißt „Gottes Erbarmen waltet über all seinen Werken“ Sch. A. O. Ch. 223,6.

regen mögen, daß diese aber mit dem, was man auch vom Standpunkt der Psychologie unter Freude zu verstehen hat, recht wenig zu tun haben. „Im Genuß verschmacht' ich nach Begier“, in diesen Worten hat Göthe das unbefriedigende, aufreibende und daher unlustgemäße all der Freuden gekennzeichnet, die aus der Hingabe an unsere Triebe und Leidenschaften fließen. Ja, aus der Überwindung der Leidenschaft entspringt dem, der nicht völlig in ihrem Banne ist und der nicht wie dieser mit Wunden aus dem Kampfe heimgekehrt ein besonderes Frohgefühl, das lustbetonte Lebensgefühl erfolggesegneter Kraftbetätigung. So erwächst aus verbotener Freude eine „gebotene Freude“. Sie kann nur dem zu Teil werden, der nicht kalt und leidenschaftslos, dem nicht jedes Begehren fremd ist, der vielmehr mit sich ringt und aus dem Dunkel der Niederung, in das ihn die Begierde zu bannen droht, zur klaren luftigen Höhe emporsteigt, in der es seines Sieges sich freut. Dies der Sinn des Satzes: „Man sage nicht: ich will das und das nicht, sondern ich möchte wohl, aber was kann ich tun, da es Gott mir verboten [16])“.

Verbotene Freuden gibt es aber nicht nur in dem obenerwähnten Sinn der verbotenen Sinnenfreuden. Die Freude soll an und für sich gemessen und nicht ausgelassen sein. Rabba beruft Abaje, weil er zu lustig ist und dieser meint nur, vor einer Entgleisung schützten ihn die Tephillin, die er trage. [17]) Ein anderer Amoräer zerbricht einen kostbaren Becher bei der Hochzeit seines Sohnes, als er sieht, daß die Freude zu tumultuarisch wird. [18]) Ein anderer hebt, als er aufgefordert wird, ein Lied anzustimmen, die Worte an: Weh uns, daß wir sterben, weh uns, daß wir sterben. [19]) Und R. Jochanan sagt im Namen R. Simon ben Jochai's: Es ist verboten hinnieden aus vollem Herzen zu lachen. [20]) Und zwar

---

[16]) Sifra Ende קדושים.

[17]) Berachoth 30 b. [18]) ebds.

[19]) Berachoth 31 a [20]) ebds.

gilt dies für eine profane Freude unbedingt, auch für die Zeit, wo der Tempel noch stand.[21])

Nun ist hier mehr an die ausgelassene Freude gedacht, deren Verbot als ethische und religiöse Forderung berechtigt erscheint. Diese Forderung hat auch im Volksleben Wurzel geschlagen. Nach dem Peßach- und Laubhüttenfest werden drei Fasttage abgehalten, als Tage der Selbstbesinnung, um Vergehen, deren man sich im Festetrubel eben hat zu Schulden kommen lassen, zu sühnen.[22]) Haben wir doch ein Vorbild dafür in dem Verhalten Hiobs, von dem die heilige Schrift rühmend berichtet, er habe nach den Festgelagen seiner Kinder Opfer gebracht, „vielleicht hätten meine Kinder gesündigt und in ihrem Innern Gott gelästert."[23]) Drückender und lähmender erscheint das Verbot, wenn gefordert wird, daß keine Freude völlig ungetrübt sein soll, wenn überall, wo es ein Fest, eine Feier gibt, der Gedanke an die Zerstörung Jerusalems den Wermutstropfen im Freudenbecher bilden soll.[24]) Es läßt sich nicht leugnen, daß hierdurch die ursprüngliche, naive, ungebrochene Freudigkeit, die das Judentum beherrscht, entstellt wird.[25]) Das Golus, so lange es auch währt, ist eben ein Ausnahmezustand und es ist mancherlei nicht wesentlich für das Judentum, obwohl es solange geübt wurde und geübt werden mußte von der Judenheit. Und dennoch will es uns scheinen als ob diese Beschränkung der Freude, dieser Ausklang der Fröhlichkeit in den Ernst nicht zum Schaden der Religiosität ausgeschlagen ist. Man denke an das, was uns berichtet wird von den Ausschreitungen, die in der Nacht zum Versöhnungstag vorkamen zur Zeit, da der Tempel stand.[26])

---

[21]) Vgl. ט"ז zu Sch. A. Or. Ch. 560, 7.

[22]) Tossaphoth Kidduschin 81a s. v. סקבא.

[23]) Hiob 1, 5.

[24]) Sch Ar. Or. Ch. 560 auf Grund von Ps. 137, 6.

[25]) August Wünsche, dessen Monographie „die Freude in den Schriften des alten Bundes" Weimar 1896 ein treffliches Bild von dem Frohsinn des biblischen Judentums entwirft, macht darauf aufmerksam, daß das Hebräische 12 Zeitwörter für Fröhlichsein hat.

[26]) Joma 19 b

Und es ist wohl charakteristisch für den Gegensatz zwischen dem lebensfrohen aber der Entartung anheimgefallenen Hellenentum und dem bei aller Freudigkeit vom Ernst beherrschten Judentum, daß dort auf die Vorführung der Tragödie das Satyrspiel folgte, hier die Freude ausklingt in Gedanken der Vergänglichkeit.

III.

Wir haben uns bis jetzt an der Peripherie des Begriffes שמחה של מצוה gehalten. Einen viel umfassenderen Sinn gewinnt das Wort, wenn wir darunter die freudige Stimmung verstehen, die den Menschen erfüllt, sobald in seiner Seele alle Kräfte harmonisch zusammenklingen und er mit seiner Liebe den höchsten Gegenstand, die Gottheit, umfaßt. Man müßte den aus Sabbath 30 b oben erwähnten Gegensatz zwischen שמחה של מצוה und שמחה שאינה של מצוה dementsprechend sinngemäß wiedergeben mit den Worten: Eine Freude, wie sie sein soll und wie sie nicht sein soll.

Zum näheren Verständnis eine kleine Bemerkung aus der Psychologie. Freude und Liebe sind durchaus verwandte Gefühle. Sie sind beides Affekte, entsprungen Gefühlen der Lust, die erst ihren Inhalt erhalten durch eine Association mit der Vorstellung dessen, was ihre Ursache ist. Die Vorstellung von dem, was mit dem Lustgefühl in wesentlicher Verbindung steht, verschmilzt mit diesem und bestimmt es in einer gewissen Richtung. Es entsteht ein unwillkürlicher Drang zum Festhalten dessen, was Lust erregt. Die Freude ist dieser Drang von der passiven kontemplativen Seite gesehen, ist die Lust am Verweilen beim Objekt; die Liebe bezeichnet die aktive Seite, den Trieb zu einer Handlung, die das Objekt sichern kann. Auf einer höheren Stufe der Entwickelung entsteht dann die Sympathie der Liebe, Lust an der Lust anderer.[1])

Man sieht, es kommt für den Adel der Freude auf das Objekt an. Und das triebartige, das Begehren, alle Schlacken,

[1]) Vgl. Höffding Psychologie Leipzig 1887 S. 294 ff.

die den eigentlichen Affekten anhaften, schwinden immer mehr, in je höherer Sphäre die Ursache der Freude sich bewegt. Und dort, wo der Gegenstand der Freude der irdischen Einwirkung entrückt ist, die Liebe des Menschen, wie das bei der Gottheit der Fall ist, eine materielle Förderung überhaupt nicht ausüben kann, da fließt das aktive und das passive Moment, das in der Liebe und Freude enthalten ist, in eins zusammen und Liebe und Freude sind überhaupt nicht zu trennen.

Bevor wir nun die Folgerungen hieraus ziehen, sei darauf verwiesen, daß die Stelle Sabbath 30 b nur durch unsere Übertragung einen rechten Sinn gibt. R. M. Edeles in seinen Chidusche Agadoth bemüht sich, weil er den allgemein üblichen Begriff der שמחה של מצוה hier zu Grunde legt u. E. ohne Erfolg, die Stelle zu erklären. Inwiefern ist das Saitenspiel, das Elischa sich vorspielen läßt מצוה, sodaß er aus der Musik שמחה של מצוה schöpft. Der letzte Teil der Stelle, der Ausspruch an sich zumal nach der erwähnten Lesart des Dikduke Soferim [2]), wo nur das Wort שמחה steht, ist klar: die Herrlichkeit Gottes läßt sich nicht nieder auf Einen der betrübt, sondern nur auf den, der fröhlich ist, wie das aus dem Verfahren Elischas hervorgeht. Aber die Beziehung zum Vorhergehenden, nach der auf Grund dieses Ausspruchs der Widerspruch zwischen den beiden Stellen in Koheleth erklärt werden und dem Propheten שמחה של מצוה aus dem Saitenspiel zuströmen soll, bleibt unverständlich.

War aber die Bedeutung des Saitenspiels — und Spiel und Sang wurden ja von dem Spieler zweifellos dem Schatze der religiös-heiligen Musik entnommen — den Gleichklang der Seele herzustellen, alles niedere Begehren abzutöten und alle Gedanken und Gefühle auf die Liebe zu Gott zu konzentrieren, wurde Elischa so erfüllt von der „Freude, wie sie sein soll", dann konnte auf Grund dieser שמחה של מצוה auf ihn die Herrlichkeit Gottes sich niederlassen.

---

[2]) Oben S. 534.

Diese Freude nun, die aus der Liebe zu Gott entspringt und mit ihr eins ist, begegnet uns in Bibel und Talmud auf Schritt und Tritt. „Auf, laßt uns Gott zujubeln, laßt uns zujauchzen dem Felsen unseres Heils. Laßt uns mit Dank vor sein Angesicht kommen, und mit Gesängen ihm zujauchzen . . . Er, in dessen Hand die Gründe der Erde sind und dem die Spitzen der Berge gehören[3]). „Laß jubeln und sich freuen über dich alle, die dich suchen, mögen immerdar rufen: groß ist Gott, die nach deinem Heil verlangen"[4]). „Du aber wirst frohlocken über Gott, des Heiligen Israels wirst du dich rühmen"[5]). „Es jauchzt mein Herz durch Gott"[6]). „Aber ich will dennoch in Gott frohlocken, will jubeln in dem Gotte meines Heils"[7]). Das sind nur einige Klänge aus dem hundertstimmigen Chor der Propheten- und Psalmenworte.

Gottes Herrlichkeit hat sich in der Thora offenbart und, wenn man so sagen darf, verkörpert. Die Liebe zur Thora und die Freude an der Thora ist so identisch mit der Liebe zu Gott und der Freude in Gott. „Heil dem Manne, der an der Thora Gottes seine Lust hat" singt der erste Psalm und schlägt so das Motiv an, das unzählige Mal in der Bibel wiederklingt. Wieviel Wendungen findet der 119. Psalm, um die Liebe zur Thora, die Freude an Gottes Geboten zu schildern, wie vielfach wird das eine Wort variiert: „Meine Wonne sind deine Gebote, weil ich sie liebe"[8]).

Und der Talmud? Das Psalmenwort: „Heil dem Manne, der an seinen Geboten unendliche Lust hat"[9]) unterstreicht er: „an seinen Geboten und nicht an dem Lohn für seine Gebote"[10]) und legt damit den schärfsten Protest ein gegen die von unseren Gegnern vertretene Auffassung, als ob die Übung des Thoragesetzes aus der Hoffnung auf künftigen Lohn sich herleite und an sich als Last empfunden würde. Wiederum ist hier Talmud und Midrasch, man möchte sagen, nur ein einziger Hymnus auf die Liebe zu Gott und zu seiner Thora[11]).

[3]) Ps. 95, 1ff. [4]) Ps. 40, 17. [5]) Jes. 41, 16. [6]) I. Sam. 2, 1. [7]) Hab. 3, 18. [8]) Ps. 119, 47. [9]) Ps. 112, 1. [10]) Aboda s. 19a vgl. Midr. Tehillim ed. Buber S. 468 „der nicht das Gebot in Zwang sondern in Freude übt." [11]) Vgl. Weber Jüdische Theologie II. Aufl. S. 25ff.

Diese Liebe ist aber und muß, wie wir gesehen haben, immer identisch sein mit der Freude.

Wie Israel sich seines Gottes und der Thora freut, so Gott auch seiner Geschöpfe im allgemeinen und seines Volkes im Besonderen. „Der Ewige freut sich seiner Werke“[12]) dieser Ton klingt immer wieder durch Bibel und Talmud. Die anthropomorphistische Art von Gott zu reden, die ja schon darin liegt, daß man Gott überhaupt ein Fühlen zuspricht, ist wohl nirgends stärker ausgebildet als in den Erzählungen von diesem im altdeutschen Sinne „gemütlichen“ Verhältnis zwischen Gott, der Thora und Israel. Gott beschäftigt sich mit der Thora, legt Tefillin,[13]) usw., das sind nur einige Beispiele, die dem Nichtjuden blasphemisch erscheinen, dem aber, welchem die Idee der Einheit zwischen Gott, Thora und Israel aufgegangen ist, als der innigste Ausdruck für die Liebe, die sie zu einander hegen für die Freude, die sie für einander empfinden, das Größte und Schönste sagen. קודשא בריך הוא אורייתא וישראל חד „der Heilige, gelobt sei Er, die Thora und Israel ist eins“ ist zwar in der Form ein Ausspruch aus späterer Zeit, dem Inhalt nach beherrscht er die Denkweise des Judentums von den ältesten Zeiten an.

Man könnte meinen, daß d i e s e r Inhalt der שמחה של מצוה wie wir sie allgemein gefaßt haben, die aus der unendlichen Liebe zu Gott entspringende Freude allen Religionen eigentümlich sei. Und doch glauben wir, daß auch sie eine spezifisch jüdische Eigenart ist. Wir möchten zur Begründung eine Erörterung aus Maimonides Einleitung in Aboth heranziehen[15]). M. wirft die Frage auf, wie könne man den Widerspruch erklären, daß die heilige Schrift in Übereinstimmung mit der Philosophie die Begierde nach dem Bösen für verwerflich ansieht und den höher stellt, der

[12]) Ps. 104, 31. [13]) Ab. s. 3b Berachoth 6a Es bedarf wohl kaum des ausdrücklichen Hinweises, daß unsere Weisen derartige Bilder nie wörtlich gemeint haben. Es ist traurig, daß man die — wir können es nicht anders nennen — törichten Angriffe nichtjüdischer Gelehrten auf diese Stellen immer von Neuem zurückweisen muß. [15]) שמנה פרקים VI.

nach dem Guten aus seiner Natur heraus ohne jeden Kampf mit seiner Leidenschaft strebt,[16]) während die Weisen meinen: „Je größer der Mensch, desto heftiger sein Trieb“[17]) „Dem Schmerz entsprechend, den die Ueberwindung gekostet, ist der Lohn“[18]). „Man sage nicht, ich will nicht Fleisch und Milch genießen usw., sondern ich möchte wohl, aber was soll ich tun, Gott hat es so bestimmt“[19]). Und M. löst ihn durch die Bemerkung: Für die Gesetze der Vernunft, für die natürliche Religion, wie wir heute sagen würden, gilt, daß die edle Seele nach einer Uebertretung kein Verlangen trage. Aber die Satzungen der Offenbarungsreligion, auf die wir nie gegekommen wären, wenn Gott sie nicht uns geboten, die sollen wir eben nur üben, weil sie uns Gott geboten hat, und ihre Befolgung erhält dadurch einen höheren Wert, daß wir von Natur nicht geneigt sind, sie zu beobachten. Darum heißt es ja auch nicht in dem letzterwähnten Satze: man sage nicht: ich will keinen ermorden, ich will nicht stehlen, nicht lügen... sondern ich will nicht Fleisch in Milch usw. genießen, lauter nur aus der jüdischen Offenbarung gewonnene Bestimmungen.

Es liegt uns fern zu behaupten, es könne die Liebe zu Gott und die Freude an Gott nicht zur Geltung kommen durch die Betätigung in dem, was durch das Sittengesetz Gemeingut aller Menschen ist. „Wie Er barmherzig, so sei auch du barmherzig“[20]). der Gedanke wird ja in allen Formen variiert. Aber dennoch ist an sich eine sittliche Vervollkommnung des Menschen denkbar ohne die Beziehung zu Gott, und alle Ethik als Wissenschaft versucht doch die Ethik von der Religion zu lösen. In dem, was ich übe aus meiner Natur heraus, kann ich die völlige Hingabe an Gott nicht recht zum Ausdruck bringen. Dort aber, wo ich mich ganz meines Selbst entäußere, wo ich denke, fühle und handle, *nur* weil es Gott geboten hat, da betätige ich die höchste, weil völlig interesselose Liebe; ich empfinde Lust

[16]) Prov, 21, 10. 15. [17]) Sukka 52 a. [18]) Aboth V 23
[19]) Vgl. oben S. 538. [20]) Sabbath 133 b.

an der Lust des Andern, hier des höchsten Wesens, ich freue mich weil ich gewürdigt bin, Gott eine Freude zu bereiten. לעשות נחת רוח לבורא Gottes Gebote erfüllen aus Freude an Gottes Freude, das ist der Sinn der שמחה של מצוה.

(Schluß folgt). J. W.

Aus unserer Haggada-Literatur.

Von Rabbiner Dr. A. Levy, Berlin.

Es ist bekannt, daß unsere Weisen bei all ihrem Ernst und nüchternen Denken den Sinn für Ästhetik sich wohl zu wahren gewußt und für Schönes und Erhabenes allezeit Verständnis und Liebe gezeigt haben. Wenn im Lehrhause die strenge Logik der Diskussionen schwieg, wenn in der „großen Fechterschule" der Halacha die Waffen ruhten, dann gaben die Meister sich gerne dem friedsamen Spiel schönheitsfreudiger Hagada hin und labten an ihr Geist und Gemüt. Und wie in seinem Werke der Künstler lebendig eine große Idee darstellt und sie kraftvoll zu uns sprechen läßt aus der stummen Anmut seiner Schöpfung, so liebten es unsere Alten, sittliche Gedanken plastisch darzustellen, in die konkrete Gestalt von Erzählungen zu kleiden, die am eindrucksvollsten sich dem mitteilten, der ihren Sinn zu erfassen und aus der Schale den Kern zu entnehmen verstand.

Solcher Erzählungen finden sich die Menge in unserem Schrifttum, sind dem Wissenden wohl bekannt, verdienen aber auch, in jene Kreise getragen zu werden, die nicht imstande sind, aus der Quelle zu schöpfen und doch gern sich freuen an dem שיחת חולין unserer Weisen. Es sollen darum in freier Wiedergabe aus der Fülle des Ganzen einige Hagadoth im folgenden nacherzählt werden:

1. Arbeit ist des Menschen sittliche Pflicht.

Es lebten zwei arme Leute, Mann und Weib, die fristeten in schlichter Frömmigkeit ihr Leben und nährten sich heiter

und zufrieden von ihrer Hände kümmerlicher Arbeit. Einst geschah es, daß der Rüsttag des Sabbath herankam, und ihr Tisch war leer, und kein Brot war im Korb und sie hatten nichts, wovon sie leben sollten am heiligen Sabbath. Da ging in seines Herzens Not der Mann hinaus aufs Feld, warf sich auf die Knie und betete zu Gott, daß er ihm und seinem Weibe Nahrung gebe. Und siehe, es geschah ein Wunder. Der Himmel öffnete sich, und von unsichtbarer Hand wurde ein Edelstein von seltener Kostbarkeit ihm dargereicht. Dankbaren Herzens nahm er ihn entgegen, und am Tore der Stadt tauschte er ihn um gegen Geld und allerhand Speisen. Und kehrte reichbeladen heim, und stellte frohgemut die Schätze auf den Tisch des Hauses. Doch als das Weib all diesen Reichtum sah, da war das erste, was aus ihrem Munde kam, die bange Frage, von wannen dieser ihm geworden. Und als er schämig mit der Antwort zögerte, da dachte sie in ihrer Herzens Reinheit an Schlimmes, an unrechtes Gut und tat verängstigt drum den Schwur, daß nichts von jenen Dingen ihre Zunge koste, als bis sie ihren Ursprung nicht erfahren. Da erzählte ihr der Mann von dem Wunder, das ihm geworden und wie Gott ihm gegeben, worum er gefleht. Und abermals zuckte der Schmerz über des Weibes stolzes Gesicht und wieder kam's wie ein Schwur aus ihrem Munde: auch jetzt werd ich nichts davon genießen, trag' es zurück am Sabathausgang, von wannen dirs geworden und gib es dem wieder, der dirs gewährt. Das ist ja unverdientes, unerworbenes Gut, und ferne sei's, von uns die Hände danach auszustrecken! Was wir hienieden nicht erraftt, nicht gesegnet haben mit dem Schweiße unseres Angesichtes, das dürfen wir nimmer genießen, dürfen nicht ernten, was wir nicht selbst gesät, weil unseren Anteil wir uns schmälern an dem Jenseits und vorweg uns nehmen seine Freuden. Und enttäuscht trug der Mann die Schätze zurück, der Reichtum verließ die Hütte, und die Armut zog wiederum dort ein. (Schemoth-Rabba 52, 3)

2. Wahre Wohltätigkeit.

Als der König Salomo vom Thron verstoßen war, irrte

er hilflos und verlassen umher und fristete sein Leben von den milden Gaben, die mitleidige Menschen ihm reichten. Eines Tages kam er vor die Tür eines reichen Mannes. Dieser erkannte in ihm den König und lud ihn mit viel Ehrerbietung und Umständlichkeit bei sich zu Gaste. Und bereitete ihm ein Mahl, wie es der König in seinen glücklichen Tagen nicht reicher und schöner gekannt hatte. Und bei Tisch, da erinnerte er den König an seine vergangenen Tage: „Weißt du noch, wie schön es war, als Du auf dem Throne saßest und Dein Ruhm durch alle Lande ging, wie Du Großes tatest und Dein Name gefürchtet war von allen Völkern, und jetzt . . . . ?

Hart trafen diese Worte das Herz des Königs und wühlten in ihm verhaltenen Schmerz auf, weinend erhob er sich vom Tisch und wankte stumm hinaus aus diesem ungastlichen Hause.

Am anderen Tag da kam er vor die Hütte eines armen Mannes. Der sprach zu ihm: ich bin arm, o König, und kann Dich nicht so ehren, wie ich gerne möchte, wenn Du mit Brot und Salz in meinem Hause Dich begnügen möchtest, werde ich mit Freuden den Tisch Dir decken. Dankbar nahm der König an, und als sie beim kargen Mahl saßen, da würzte es der arme Mann mit Worten aus seinem reichen tiefen Herzen, sprach tröstend zum König von glücklicher Zukunft, von der Liebe Gottes und seiner Verheißung, daß die Herrschaft nicht untergehen solle in Davids Geschlecht. Seine warmen Worte taten dem König wohl und waren ihm Gaben, reich wie aus Fürstenhand, und Salomo schrieb ein in das Buch seiner Sprüche: „Besser ein Gericht Kohl, wo Liebe ist, als ein gemästetes Rind und Haß dabei.“ Jalkut zu Prov. 15, 17).

3. Treue.

Hirten waren auf dem Felde und hatten zum Mahle einen Topf mit frischer Milch gefüllt. Als sie auf eine kurze Weile die Hütte verließen, um draußen nach dem Rechten zu sehen, schlich eine Schlange sich herein, trank von der Milch

und spritzte in den Rest ihr tödlich Gift. Im Winkel aber lag der Hirten treuer Hund und verfolgte mit wachem Auge der Schlange verhängnisvolles Tun. Bald kehrten die Hirten heim, ließen zum Mahle sich nieder und schickten sich ahnungslos an, die Milch zu trinken. Da sprang in wilden Sätzen der Hund an sie heran und bellte voller Ungestüm und Aufregung, daß er sie vor dem gefährlichen Trunke warne. Die Hirten aber verstanden ihn nicht, und da sie Miene machten, nach dem verhängnisvollen Topf zu greifen, da lief hurtig der Hund heran und trank in raschen Zügen selber die Milch aus. Bald starb er unter schweren Qualen und nun erkannten die Hirten den Sinn seines merkwürdigen Verhaltens. Und voll gerührter Dankbarkeit begruben sie ihn . . . errichteten einen Stein auf seinem Grab, der „Stein des treuen Hundes“ genannt wird bis auf diesen Tag. (Pesikta d. R. K. X Anf.)

Suchet den Ewigen, wenn Er gefunden sein will.[1])

von Rabb. J. Blaser זצ"ל

Der Talmud erzählt: Rab hatte etwas mit seinem Schächter vor, der sich gegen ihn vergangen, und dieser kam am Vorabend des Versöhnungstages nicht zu ihm. Da dachte Rab: so will ich denn selbst hingehen, um mich mit ihm auszusöhnen. Unterwegs begegnete ihm R. Huna und fragte ihn: wohin gehst du? Rab antwortete: ich will mich mit dem und dem aussöhnen. Da sagte jener: Abba geht einen umbringen (weil jener Schächter, dadurch, daß er nicht selbst gekommen und den großen Meister gezwungen hat, sich zu erniedrigen, ein todeswürdiges Verbrechen begangen). Rab kam nun hin und stand bei jenem. Der saß da und hieb an einem Kopf herum. Er hob die Augen, sah ihn an und sagte: Ach, du bist das Abba, mit dir habe ich nichts zu tun! Wie er da an dem Kopf herum hieb, sprang ein Knochen ab, flog ihm an den Hals und tötete ihn (Joma 87a).

Wie kam Rab dazu, so sehr über die Forderung, die das Religionsgesetz stellt, hinauszugehen? Dies bestimmt doch, daß der Beleidiger die Pflicht hat, einen Versöhnungsversuch zu machen und verbietet nur dem Beleidigten, hartherzig zu sein und sich den Bemühungen des

[1]) Aus dem אור ישראל des Vfs. — Durch Raummangel konnte es nicht in das Ellulheft aufgenommen werden. So mag es noch zu הושענא רבה seinen Dienst tun — Der Herausgeber.

anderen gegenüber unerbittlich zu zeigen. Rab schloß das aus dem Schriftvers (Jes. 55,6): Suchet den Ewigen, während er sich finden läßt, wenn er gefunden sein will.

Gottes Herrlichkeit erfüllt die ganze Welt und ist ohne jeden Unterlaß wirksam unter den Menschen. Und doch — mögen wir es nun begreifen oder nicht — haben wir die Vorstellung, daß Gottes Herrlichkeit im Heiligtume ihre ausgezeichnete Stätte aufgeschlagen hat, daß Er uns in den Zeiten, die Er dafür bestimmt, näher ist als sonst. Ja, Gott läßt sich zu den sündigen Menschen, die nicht zu Ihm den Weg gefunden haben, in den Bußtagen hernieder. Er wartet, daß wir nur die Augen aufschlagen, den Blick zu ihm wenden und Ihn um Vergebung bitten. Schier unfaßbar ist's, daß es Gott ist, der zu uns kommt. Noch unfaßbarer aber und eben ein todeswürdiges Verbrechen, wenn wir in solchen Tagen nichts mit Gott zu tun haben wollen, wenn wir die Herrlichkeit Gottes כביכל stehen lassen und uns in der gewohnten Arbeit nicht stören. Aus dieser Arbeit selbst, die dann entweiht und eine Schmähung Gottes ist, erwächst uns der Tod, wo doch ein Erheben für eine kurze Spanne Zeit, ein kleiner Schritt, zur Wiedervereinigung mit Gott, zur höchsten Glückseligkeit geführt hätte.

Der Minhag, an Halbfesttagen keine Hülsenfrüchte zu genießen.

Von Rabbiner Dr. M. L. Bamberger, Schönlanke.

In vielen Gegenden vermeidet man es an Tagen, denen halbfestlicher Charakter durch Weglassung des תחנון verliehen ist, Hülsenfrüchte zu essen. Bis jetzt habe ich eine Quelle für diesen Minhag nicht finden können. Nur im Machsor Vitry ist ein Anhaltspunkt dafür vorhanden, dessen Zuverlässigkeit mir aber doch nicht ganz einwandfrei. S. 583 wird dort ein מעריב לפורים mitgeteilt und zwar ממעמד ר' מנחם בר אהרן ד"ל. Darin sind die Strophen enthalten:

ארור האיש אשר יאכל עדשים
בלילי פורים במועדים ובחדשים
ארור האיש אשר יאכל פולין כתושים
מפי המלך וההגמון והראשים
כל בית ישראל יעלו עליו חמושים
לגרשו מתוך קהל קדושים.

„Verflucht der Mann, der am Purim, an Festtagen und an Neu-„monden Linsen genießet! Verflucht der Mann, der geschrotete Bohnen „genießet, im Auftrage des Königs des Führers und der Häupter soll „das ganze Haus Israel wieder ihn gerüstet hinaufziehen, um ihn aus „der Gemeinde der Heiligen zu vertreiben."

Es braucht wohl nicht gesagt werden, daß Fluch und Drohung

gegen diejenigen, welche am Purim Linsen oder Bohnen genießen, nicht so ernst genommen werden, wie der fröhlichgelaunte Dichter dies zum Ausdruck bringt. Der ganze Charakter seines mit ליל שכורים הוא זה הלילה Poems läßt uns erkennen, daß es sich hier um ein poetisches Erzeugnis handelt, das bestimmt war, bei der Festmahlzeit am Purim die Heiterkeit zu fördern, ähnlich dem bekannten Gabirolscherzlied שבעים המה הגבורים. Zunz (Literaturgeschichte S. 485) urteilt ebenfalls nicht anders: „Offenbar war diese Parodie der Festmahls-Freude nicht dem öffentlichen Gottesdienste gewidmet."

Der Dichter R. Menachem ben Aron ist weiter nicht bekannt und wir wissen nicht ob er eine rabbinische Autorität oder nur ein lustiger Bochur war und deshalb können wir sein Anathem über Linsen- und Bohnengenuß am Purim nicht ohne Weiteres als Beweis für die Berechtigung des Minhag gelten lassen. Aber trotzdem dürfte es gestattet sein demselben zu entnehmen, daß dieser Minhag bestand oder daß man ihn einführen wollte. Das Letztere scheint mir das Wahrscheinlichere, denn nach ש"ע או"ח 595, 2 soll man am Purim (זרעונים) Gemüse essen, zu Erinnerung an das Gemüse, das Daniel (der nach Talmud Babli Megilla 15a. mit Hathach identisch ist) und seine Genossen als Ersatz für die Speisen der königlichen Tafel erhielten. Unter זרעונים sind aber auch Hülsenfrüchte zu verstehen, wie tatsächlich יוסף אומץ § 1099 schreibt: אכן טוב לאכול מיני קטניות שלא יהא נראה שהוא הסעודה העיקרת גם הוא זכר לזרעוני דניאל. Auch die Commentare zu Daniel I 12 verstehen unter זרעונים Hülsenfrüchte. So die Raschi, Rabbenu Sadiah und Ibn Esra zugeschriebenen Commentare. Raschi schreibt מן הזרעים מין קטניות, Rabbenu Sadiah מן הזרועים הם פול הלבן ופול המצרי ופול העב והגולבון והאפונים והעדשים וחימצין, Ibn Esra תן לנו זרענים הם גרגרים כשיזקינו (vgl. I. E. I 15).

Demnach steht der Minhag am Purim u.s.w. keine Hülsenfrüchte zu genießen im Widerspruch mit einem andern vielleicht im Talmud Megilla begründeten Minhag solche am Purim wohl zu genießen.

Ich nehme an, daß wie bei so vielen Minhagim im Laufe der Zeit eine Verwirrung entstanden ist. Ursprünglich waren Linsen von dem Purimmahl — und wie wir gleich sehen werden mit Recht — von der Purimtafel ausgeschlossen. Später hat man alle Hülsenfrüchte als am Purim und auch an andern Fest- und Halbfesttagen von der Tafel verbannen wollen, wie dies auch unser R. Menachem ben Aron tut.

Die Linsen von der Purimsudoh fernzuhalten, hat seine Berechtigung; bilden sie doch die Speise der Trauenden, wie schon der Midrasch berichtet: Jacob hatte am Tage, da Abraham starb seinem Vater als Trauerspeise סעודת הבראה Linsen gebracht, und Linsen bilden bis auf den heutigen Tag die Speise für סעודת הבראה und vielfach für סעודה המפסקת am Erew Tischo beaw vgl. Jore Deah 378, 9 und Orach Chaim 552,5.

Die Neuordnung des Geschichtsunterrichts in den höheren Schulen Preußens.

Von Dr. Ed. Biberfeld, Berlin.

Am 2. September 1915, dem Tag von Sedan, vollzog sich im Preußischen höheren Schulwesen ein Ereignis von weittragender Bedeutung, die es gerechtfertigt erscheinen läßt, wenn heute, bei der ersten Wiederkehr jenes Tages, seiner hier gedacht wird. Von diesem Tage ist, nämlich die Verfügung des Preußischen Kultusministers datiert, die unter der diskreten Firma einer „Stoffverschiebung im Geschichtslehrplan zu Gunsten der neuesten Geschichte" tatsächlich es unternimmt, den Unterricht in diesem für die geistige und sittliche Durchbildung der heranwachsenden Schülergeschlechter so unendlich wichtigen Lehrfach wenigstens für die höheren Lehranstalten auf eine neue Grundlage zu stellen. Ob der Wahl gerade dieses Tages für die Veröffentlichung der Verfügung eine tiefere Absicht unterlag, darf ununtersucht bleiben; richtig aber ist, daß sie ebenfalls einen Sieg des Fortschritts über veraltete und überlebte Entwickelungsformen, denen das Totenglöcklein schon längst geläutet war, bezeichnet.

Das überaus geringe Maß von Beachtung und Aufmerksamkeit, die die so tief einschneidende Maßregel damals in der Öffentlichkeit fand, darf am allerwenigstens als Wertmesser ihrer Bedeutung gelten. Abgesehen von einigen, von Berufswegen den Schulangelegenheiten nahestehenden Männern, hat kaum einer sonst seine Stimme zu dieser Frage erhoben und selbst die großen Tageszeitungen, Zeitschriften usw., die die öffentliche Meinung widerzuspiegeln berufen erscheinen, haben sich fast ausnahmslos auf die Angabe des Inhalts der Verfügung, allenfalls auf eine kurze Erläuterung ihrer Einzelbestimmungen beschränkt. Das ist bedauerlich, aber aus den Zeitläuften verständlich. Mars regiert eben ausschließlich die Stunde und beschlagnahmt die Anteilnahme der Oeffentlichkeit an den Vorgängen des Tages so vollständig, daß neben

den kriegerischen Ereignissen für alle übrigen nur ein schmaler Rest übrigbleibt.

II.

Die neue Verordnung bringt nicht nur, wie ihre Überschrift besagt eine Stoffverschiebung, sondern — und das ist unvergleichlich bedeutungsvoller — eine Stofferweiterung zugunsten der neuesten, und da die dem Geschichtsunterricht zugewiesene Stundenzahl keine Vermehrung erfährt, notgedrungenermaßen eine Stoffverkürzung zu ungunsten der älteren Geschichtsgebiete. Die Rollen sind also vertauscht: war bisher die neueste Geschichte das Aschenbrödel, dem nur einige spärliche Brosamen vom reichgedeckten Tisch der älteren Schwester abfielen, so wird jetzt der gesamte Geschichtslehrgang nach Bedürfnissen des Unterrichts in der neuesten Geschichte orientiert; die Kenntnis ihres Tatsachenmaterials und die Erkenntnis ihrer Zusammenhänge ist das Ziel, dem dieser Unterricht zu dienen hat, und der Hinblick auf dies Ziel bestimmt die Pensenverteilung ausschlaggebend. Hierin liegt ihr Schwerpunkt, der darum bei einer Allgemeinbetrachtung und Würdigung nicht aus den Augen verloren werden darf, während die, in der Verordnung freilich den breitesten Raum beanspruchende Stoffverteilung auf die einzelnen Klassen von Quinta bis Prima nur eine Frage der Schultechnik ist, die in einer für Nichtschulmänner berechneten Darlegung unberücksichtigt bleiben darf. Diese Zweckabsicht wird in der Verordnung mit vollster Deutlichkeit in folgenden Worten ausgesprochen: „Da gerade die Zeit seit 1861 bis zur Gegenwart für uns Preußen und Deutsche alles andere an Bedeutung übertrifft, was sich in der Weltgeschichte ereignet hat, so müssen die früheren Zeitabschnitte im Unterricht erheblich gekürzt und zusammenfassend behandelt werden, damit die Geschichte der letzten 50 Jahre ausführlich durchgenommen werden kann“. Auf die Einzelheiten in der Anweisung, wie diese Absicht zu erreichen

sei, soll hier, wie bereits gesagt, nicht weiter eingegangen werden; nur der Kernpunkt sei dargelegt. Von dem bisherigen Pensum der Oberprima, das die Zeit von 1648 (vom Westfälischen Frieden) bis zur Gegenwart umfaßte, wird die Zeit bis 1786 (Tod Friedrichs d. Gr.) noch dem Lehrgebiet der Unterprima zugewiesen. Diese Stoffverkürzung eröffnet dem Unterricht in der Abschlußklasse die Möglichkeit, den Schülern das Verständnis der weltbewegenden Fragen der Gegenwart, für das bei ihnen nach Alter und Vorbildung die genügende Reife vorausgesetzt werden darf, zu eröffnen. Da nun aber aus dieser Stoffverschiebung sich ein überstarkes Anwachsen des Pensums der Sekunda und Unterprima ergiebt, so „bleibt“, wiederum mit den Worten der Verordnung, „daher nichts anderes übrig, als den Stoff aus dem Altertum, dem Mittelalter und der Neuzeit bis zu Friedrich d. Gr. noch mehr zu kürzen, als es jetzt bereits geschieht. Ich vertraue darauf, daß es den Geschichtslehrern unter Mitwirkung der Vertreter anderer Lehrgebiete gelingen wird, den Geschichtsstoff so zu sichten und zu entlasten, daß die wirklich wichtigen Ereignisse in ihrem geschichtlichen Zusammenhang erkannt werden können. Einzelne Teile aus dem Altertum, aus dem Mittelalter und auch aus der neueren Zeit werden sich zweifellos ohne große Schwierigkeit kürzer behandeln lassen als bisher geschehen ist . . . . . Die Kenntnis der Haupttatsachen soll keineswegs vernachlässigt werden; aber es ist gerade auf dieser Klassenstufe nicht nötig die vielen, an sich nicht unwichtigen Ereignisse in aller Breite vorzuführen . . .“

Man macht sich keiner Übertretung schuldig, wenn man diese Gedanken der Verordnung im besten Sinne revolutionäre nennt. Sie räumen mit dem Dogma, daß die Geschichtsbetrachtung an der Schwelle des Lebens der Gegenwart Halt zu machen habe, gründlich auf und stellen gerade umgekehrt die neueste Geschichte in den Mittelpunkt des ganzen Unterrichts. Man bedenke nur, was es heißt, daß

jetzt in den Oberklassen Preußischer Gymnasien im Geschichtsunterricht das Jahr 1848 und damit das Entstehen des Verfassungsstaates, das Jahr 1866 und mit ihm der Bruch mit dem Legitimitätsprincip, das Jahr 1870 als die Geburtsstunde des Deutschen Kaisertums und des Deutschen Reichstags und so fort die Ereignisse, deren Zeugen wir Älteren waren, bis zu dem Weltkriege, den mit teilnehmender Seele die Schüler selbst erleben und verfolgen, nicht nur oberflächlich gestreift, nicht in vorsichtiger Verclausulierung behandelt, sondern daß ihr Gedankeninhalt, soweit möglich, tief genug ausgeschöpft werden soll, um den denkenden Schüler in den Ereignissen des Tages den Niederschlag der vorbereitenden Kräfte in der Vergangenheit erkennen zulassen! — Der Fachmann wird neben diesem leicht noch eine große Reihe anderer Ergebnisse feststellen können, die einen Bruch mit festgewurzelten Anschauungen und liebgewordenen Gewohnheiten bedeuten; für den Laien genügt die eine Erkenntnis, daß endlich auch der Geschichtsunterricht aus seiner Versteinerung und Lebensfremdheit erlöst und gleich den anderen Schulfächern durch seine Verbindung mit dem Stoffwechsel des Tageslebens unmittelbar dem Leben dienstbar gemacht wird.

III.

Man kann Geschichte, insoweit sie sich als Lehrstoff dem System unseres Erziehungsunterrichts einfügt, wohl am besten unter dem Bilde eines lebenden Organismus von unbegrenzter Körperzellentätigkeit und unbegrenzter Körperzellenvermehrung betrachten. Jeder vergangene Tag mit seinen großen und kleinen Geschehnissen im Leben der Völker der Erde gehört ja bereits der Geschichte an, deren Stoff er mehrt, und dieser schon so beängstigende Reichtum durch Wachstum erfährt noch dazu seine Vermehrung vom Rande her dadurch, daß immer mehr und mehr der „außergeschichtlichen“ Völker durch die Einflüsse der Weltpolitik als Mitwirkende auf das Welttheater berufen werden. Wie wenig

wissen und lernen wir z. B. heute noch von der Geschichte der Japaner und Chinesen, und dabei, wer wagte es heute die Zukunft so vorherzusagen, daß wir nicht vielleicht schon in absehbarer Zeit durch die Entwickelung der Weltereignisse gezwungen sein werden, uns intensiv mit der Kulturentwickelung dieser Nationen zu beschäftigen, wie wir uns jetzt bemühen, das lange vernachlässigte Verständnis für das geschichtlich gewordene Wesen der Völker des Islams durch Belehrung in Wort und Schrift uns zu erschließen. Schon dieser äußere Grund, der Zwang zu einer Oekonomie der Zeit drängt gebieterisch nach der Richtung der Aufdeckung einer Methode des Geschichtsunterrichts, die, ohne Wesentliches zu übersehen, und ohne oberflächlich zu wirken, das Tatsachenmaterial doch genügend zusammenpreßt, um Zeit und Raum für einen Überblick über das Geschichtsganze und daneben für einen Einblick in die großen Zusammenhänge der Weltgeschehnisse und der darauf aufgebauten Kulturentwickelung der Menschheit zu schaffen. So allgemein aber diese Erkenntnis, so umstritten war der Weg zur Abhilfe. Es genügt, auf den mit größter, gegenseitiger Erbitterung geführten Kampf zwischen den Vertretern der pragmatischen und der kulturhistorischen Methode, der bis zum heutigen Tage noch nicht ausgetragen ist, hinzuweisen; keine der beiden Richtungen hat die andere zu überzeugen, keine die Oeffentlichkeit und die maßgebenden Stellen für ihre Ideen zu gewinnen vermocht.

Es ist das Verdienst der neuen Verordnung, daß sie, unbeirrt durch diesen Streit der Meinungen, ihren eigenen Weg gegangen ist und den Gedanken der Auslese, der in allen anderen Wissensfächern schon längst unser Unterrichtssystem beherrscht, nunmehr auch in das Gebiet des Geschichtsunterrichts eingeführt hat. Für die philologischen wie für die naturwissenschaftlichen Disciplinen versteht es sich, seitdem es überhaupt ein modernes Schulwesen giebt, von selbst, daß man dem Schüler nicht etwa den ganzen

Weg der Erkenntnis des Erkannten zurückzulegen zumuten wird, sondern sich und ihm damit genug tut, wenn man vor seinem geistigen Auge diejenigen Gestalten und diejenigen Gedankenhaltepunkte zu ihrem vollen Rechte gelangen läßt, die als Bahnbrecher oder mindestens als Wegweiser für den Aufstieg zum heute erreichten Ziele dienen, die ephemeren und überwundenen Formationen dagegen in ihrem wohlverdienten Dunkel läßt. Dieses Rezept auch auf den Geschichtsunterricht schematisch zu übertragen, verbietet sich natürlich aus in der Sache liegenden Gründen. Man kann einem Schüler wohl philologische und naturwissenschaftliche Erkenntnisgüter übergeben, ohne die Irrtümer der Vergangenheit zu berücksichtigen; aber man kann vor ihm auch über die sterilsten Epochen der Weltgeschichte nicht mit Stillschweigen hinweggehen, weil in dem Denkerhirn der Lernenden der Begriff „Geschichte“ allzueng mit dem einer Chronik der Zeitereignisse identificiert scheint, um ohne Schaden über eine Zeitlücke hinweggleiten zu können. Die Verordnung wählte darum den richtigen Weg, indem sie nicht eine quantitative, sondern nur eine qualitative Auslese aus dem Stoffmaterial vorschrieb. Es soll auch ferner so gehalten werden, daß die abgeschlossene höhere Schulbildung dem Schüler auch die Kenntnis der ganzen Geschichte vermittelt; ja, sie soll ihn sogar weiter als bisher, bis an die neueste Gegenwart führen; aber es soll fürderhin mit zweierlei Maß gemessen werden, damit nicht mehr die „an sich unwichtigen Ereignisse in aller Breite vorgetragen werden“, während die folgenschwersten, weil unmittelbar das Leben berührenden Probleme übergangen oder überhastet werden. Und es darf vielleicht Übereinstimmung darüber vorausgesetzt werden, daß denn doch der bisherige Zustand unhaltbar war, bei dem der Preußische Abiturient zwar die Verfassungsänderung des Alcibiades am Schnürchen herzusagen wußte, aber von den Grundrechten seines eigenen Staats, wenigstens von schulwegen auch nicht die leiseste Vorstellung besaß!

IV.

Die endgiltige Stellungnahme des Einzelnen zu der „Neuordnung“ muß freilich von seiner individuellen Auffassung von Zweck und Ziel des Geschichtsunterrichts beeinflußt werden, und je nachdem man diesen Unterricht für die eine oder die andere Idee dienstbar gemacht zu sehen wünscht, wird auch das Urteil über jene zustimmend oder verneinend ausfallen. Schiller in seiner „akademischen Antrittsrede“, die dieses Problem behandelt („Zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“) hat nun diese Frage so beantwortet, daß aus der Kenntnis der Geschichte „ein edles Verlangen in uns erglühen solle, zu dem reichen Vermächtnis von Weisheit, Sittlichkeit und Freiheit, das wir von der Vergangenheit überkamen und reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben müssen, auch aus unseren Mitteln einen Beitrag zu legen und an dieser unvergleichlichen Kette, die durch alle Menschengeschlechter sich windet, unser fliehendes Dasein zu befestigen“. Man sieht: in diesen Worten lebt und webt jener Geist sublimsten Weltbürgertums, der in der Erfüllung der allgemeinmenschlichen Ideale das alleinberechtigte Ziel allen Strebens sieht und die Linien, die Volk von Volk, Staat von Staat scheiden, in der geschichtlichen Betrachtung nicht achtet. Freilich gelten die Worte dem zünftigen Studium der Geschichte, wie es damals die Universität betrieb; für die Schule hätte vielleicht auch Schiller andere Leitsterne gezeichnet. Die Entwicklung der Zeiten ist über dieses Stadium hinweggeschritten; in den Hallen der Universitas litterarum ist kein Raum mehr für die Universalgeschichte, an deren Stelle die minutiöse, mit deutscher Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit betriebene Durchforschung allerkleinster Provinzen ihres Weltreichs getreten ist. Leopold v. Ranke war der letzte, der Universalgeschichte lehrte; er hat keinen Nachfolger gefunden. Das Erbe der Aufgabe, die Schiller vorgezeichnet, aber hatte bis zu unseren Tagen, bis zu der „Neuordnung des Geschichtsunterrichts“ gerade die Schule übernommen und bewahrt; sie hat Universalge-

schichte tractiert, um daraus zu „lernen, einen Wert auf die Güter zu legen, denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gerne unsere Dankbarkeit rauben, teure Güter, an denen das Blut der Besten und Edelsten klebt, die durch die schwere Arbeit so vieler Generationen haben errungen werden müssen". — Das wird nun anders werden. Wir haben eben auch auf dem Gebiete der Schule die Sentimentalität verlernt und begriffen, daß die Klopstocksche Mahnung an die Germania: „Sei nicht allzu gerecht", gebieterisch Beachtung fordert, sollen wir nicht als Volk unter die Räder der verkumpanirten lateinisch-slavischen „Kulturentwickelung" geraten! Man mag Geschichte des Altertums und sogar noch des Mittelalters unter allgemeinmenschlichen Gesichtspunkten würdigen und vor seinen Schülern behandeln; aber neuzeitliche und gar noch die Geschichte der Gegenwart kann der deutsche Lehrer vor deutschen Schülern nicht anders als unter der Direktive deutschen Empfindens, deutschen Willens und Strebens vortragen und zu Herz und Sinn seiner Zöglinge sprechen lassen. Das heißt natürlich nicht fordern, daß deutscher Chauvinismus gefördert, Bedeutung und Leistung der anderen Völker herabgesetzt und alles Unserige in den Himmel erhoben werde. Aber vor diesen Ausschreitungen schützt uns die objective Ruhe, zu der die wissenschaftliche Vorbildung von der Universität her, unser Lehrpersonal genügend erzieht. Sondern n a t i o n a l im besten Sinne des viel mißbrauchten Wortes darf und soll fortan unser Geschichtsunterricht an den höheren Schulen angetrieben und inspiriert sein und den Blick des Schülers für die wirkenden Kräfte, die aus dem gestern das heute erzeugen, eröffnen.

Und damit sind wir bei dem Punkte angelangt, der uns als Juden, neben dem Interesse, das wir als Staatsbürger, und zumal als solche, die in hohem Procentualsatz ihre Kinder den höheren Schulen zuführen, an so tief eingreifenden Schulfragen naturgemäß nehmen, noch besonders angeht. Wer sehenden Auges den Geschichtsunterricht, wie er sich bisher vollzog, verfolgte, mußte feststellen, daß er weit über Gebühr

unter speziell religiösen Vorstellungen stand und Gesichtspunkte in ihnen vorangestellt wurden, die weit mehr der Kirchengeschichte als der Weltgeschichte zugehören. Wir orthodoxen Juden sind gewiß die letzten, einer Verweltlichung der Schule etwa im Sinne französischer Toleranzideen das Wort zu reden, sondern wollen, daß der Schulbetrieb, wie er sich andere Ideale in den Herzen der Schüler zu pflegen angelegen sein läßt, erst recht an dem höchsten aller Ideale, dem religiösen, nicht vorübergehe. Aber ein anderes ist die Pflege der religiösen Empfindung, ein anderes die Vertiefung in confessionelle Dogmatik; jene darf und kann und soll als höchster Leitgedanke den gesamten Unterricht in allen seinen Fächern durchdringen; diese gehört in den Religionsunterricht, wo sie, von der gebotenen Rücksichtnahme auf andersgerichtete Interessen befreit, nur ihren eigenen Geboten Gehorsam schuldet. Und doch hat bisher der Geschichtsunterricht diese Unterscheidung nicht beachtet, wohl auch nicht beachten sollen! Um nur einige Beispiele zu nennen: die Kreuzzüge sind als Ausdruck einer Zeit- und Geistesrichtung, die zwischen religiöser Sentimentalität und tierischroher Zerstörungswut, zwischen edelster, ritterlichen Sinnesäußerung und beschämend verächtlicher Triebhandlung, zwischen höchster moralischer Kraftanspannung und erbärmlichster Blässe des Entschlusses hin- und herschwankte, gewiß nicht im Geschichtsunterricht zu missen und zum Verständnis des Erschöpfungszustandes, der ihrer Periode folgte, sicher unentbehrlich. Aber dieses Ergebnis für den Schüler zu erzielen, bedarf es gewiß nicht der vielen Zeit und Mühe, die bisher auf diese, im Grunde doch recht trostlose Geschichtsepoche verwendet, nicht der Belastung des Gehirns mit Daten und Zahlen, wie sie bisher gefordert wurde . . . Ein anderes Beispiel: Der Investiturstreit gehört für den Forscher sicherlich in allererster Reihe zu denjenigen Gebieten der Geschichte, bei denen Geist und Herz in gleicher Weise zu ihrem Recht gelangen, und selbst der kühlste, nüchternste Denker vermag wohl an Gestalten wie Heinrich IV, Gregor

VII. u. A. nicht vorüberzugehen, vermag sich das wunderbare Spiel der Kräfte in dem Jahrhunderte währenden, mit allen Mitteln geführten Kampf zwischen Kaisermacht und Kirchenherrschaft nicht zu vergegenwärtigen, ohne von einem Gefühl der Bewunderung, der innersten Teilnahme ergriffen zu werden. Aber vermag der Geschichtsunterricht in der Schule gleiche Empfindungen zu wecken, ein auch nur einigermaßen klares Bild von den verschlungenen Wegen, die diese Kämpfe gingen, zu zeichnen? War es nicht geboten, hier die Meisterschaft in der Beschränkung zu suchen, die Charakterbilder der hervorragendsten Helden dieser Tragödie scharf herauszuarbeiten, die Hauptpunkte des Streits scharf zu umreißen, von dem Hin und Her der einzelnen Phasen aber zu schweigen und nur das Endergebnis, die verhängnisvolle Aushöhlung der Kaisermacht, gebührend zu unterstreichen? War es zu rechtfertigen, daß man die Schüler zu Richtern in diesem Streit zwischen Staat und Kirche aufrief, den sie mangels Kenntnis der archivalischen Urkunden lediglich nach konfessioneller Schichtung entschieden, anstatt ihnen auch diesen Vorgang wie so zahlreiche andere katastrophale Ereignisse der Weltgeschichte lediglich als einen Baustein, den die Vergangenheit zum Weltgebäude der Zukunft beisteuert, erscheinen zu lassen?

Diese Beispiele lassen sich vermehren. Aber die falsche Methode, die in ihnen bisher eingeschlagen wurde, hat es verschuldet — und damit berühren wir den Punkt unseres speziellen Interesses —, daß bisher an den Preußischen höheren Schulen den jüdischen Oberlehrern die Erteilung des Geschichtsunterrichts versagt blieb. Daß aus „nationalen“ Rücksichten auch der Unterricht im Deutschen nur selten einem jüdischen Lehrer anvertraut wurde, sei in diesem Zusammenhang nur nebenbei verzeichnet; nach diesem Kriege und den Blutopfern, die die jüdischen Lehrer ihrem Staat gebracht, darf man wohl hoffen, daß der Vorwurf mangelnder nationaler Empfindungsfähigkeit ihnen erspart bleiben wird; erhoffen wir ja gerade von der Befreiung des Geschichtsunterrichts

aus dem Banne der Confessionalität und seiner Unterordnung unter den nationalen Gesichtspunkt auch für diesen Unterricht die Raumfreiheit für die jüdischen Lehrer. An der es bisher gefehlt hat. Man redete es sich und anderen so lange ein, daß der Jude „natürlich“ nicht die richtige Auffassung von Wesen und Bedeutung der Kreuzzüge, des Investiturstreits, der Reformation u. v. a. besitze, daß er diesen geschichtlichen Ereignissen nicht die erforderliche Objectivität entgegenbringe, daß ihm schließlich die Wärme der Empfindung für diese Erscheinungen fehlen „müsse“, die nun einmal erforderlich sei, um mit ihrer Darstellung an die Herzen der empfänglichen Jugend zu rühren, bis man selbst an diese Axiome glaubte. Wie weit dieser Auffassung schon bisher eine Berechtigung zustand, soll jetzt ununtersucht bleiben; zuzugeben ist, daß sie nicht immer — was sonst bei antisemitischen Theorien und Forderungen die Regel ist — auf judenfeindliche Anwandlungen zurückzuführen, sondern das Ergebnis ehrlicher Überzeugung war. Aber das ändert an der Tatsache nichts, daß sie von der Gegenseite als unverdiente Kränkung und ihre Sanction durch die Aufsichtsbehörden als eine staatsbürgerliche Zurücksetzung empfunden wurde. Sie war aber nur möglich auf dem Boden einer Übung, die den Geschichtsunterricht nach konfessionellen Gesichtspunkten orientierte und in gewissen Teilen desselben nur mehr eine Dependenz des Religionsunterrichts erblickte. Wird jetzt, wie die „Neuordnung“ vorschreibt, dieser Irrweg verlassen und mit der neuesten Geschichte der staatliche Gedanke in den Zielpunkt der Unterrichts gerückt, so ist auch der letzte Grund beseitigt, der mit einem Anflug von Recht die jüdischen Lehrer zu einer beschränkten facultas verurteilte. Denn das nationale Paraderoß ihnen gegenüber aufzuzäumen, dazu dürften die kommenden Zeiten, die nach Verheiß aus autoritärstem Mund selbst die politischen Parteien nicht mehr nach nationalen Merkmalen klassifizieren wird, gewiß keine Berechtigung bieten. Und auch den konfessionell-kirchlichen Bedürfnissen weist die „Neuordnung“

den Weg, wie sie fürderhin den Ausfall in der Ökonomie ihres Lehrstoffs ausgleichen können. „Ferner ist es dringend wünschenswert“, so heißt es darüber in der Verordnung, „daß im sprachlichen Unterricht sowie in den der Kirchengeschichte zu widmenden Religionsstunden die der Geschichte verwandten Lehraufgaben soweit behandelt werden, wie es die Hauptaufgabe dieser Fächer zuläßt . . . . Die Lehrer der genannten Fächer müssen daher stets mit den Lehrern der Geschichte in Verbindung stehen, um eine fruchtbare Wechselwirkung ihres Unterrichts herbeizuführen.“ Mit dieser Lösung dürfte allen berechtigten Ansprüchen genügt sein; sie stellt das logische Verhältnis zwischen Geschichte und Kirchengeschichte, in welchem diese sich jener unterordnet, nach langer Störung wieder her.

V.

Aber neben dieser mehr politischen Wertung der „Neuordnung“ enthält dieselbe auch sachlich für uns eine Anregung, die jene an Bedeutung noch übertrifft; ich meine damit die Anregung zu einer Neuordnung des geschichtlichen Unterrichts in unseren Religionsschulen. Um einem naheliegenden, und daher zu erwartenden Einwurf von vornherein zu begegnen: es wäre natürlich completer Unverstand rein schematisch die dort zur Geltung gebrachten Principien hierhin übertragen zu wollen und die Verschiedenartigkeit in Ziel und Zweck des Unterrichts hüben und drüben zu übersehen. Aber ebensowenig angebracht ist es, jeden Versuch gleichartige Erscheinungen hier und dort aufzudecken, mit der bequemen Phrase von der Incommensurabilität der Verhältnisse abzulehnen, anstatt sich der Mühe zu unterziehen, die aus der Vergleichung sich ergebenden Hinweise zu beherzigen. Einen Versuch in dieser Art sollen die folgenden Ausführungen bedeuten.

Man braucht nicht zu fürchten, ernsthaftem Widerspruch gegen die Bezeichnung des jüdischen Geschichtsunterrichts

als des Stiefkinds und des Schmerzenkinds der jüdischen Schulen, besonders der Religionsschulen zu begegnen. Es dürfte wohl keinen Leiter solcher Schulen, keinen mit den Geschichtsstunden an ihnen beauftragten Lehrer geben, der den Schwierigkeiten gegenüber in diesem Fach etwas Ersprießliches zu leisten, das Wissen der Schüler zu einem irgendwie abgerundeten Abschluß zu bringen, nicht früher oder später von einem Gefühl der Resignation überwältigt würde. Die Plethora des Stoffs, an der der allgemeine Geschichtsunterricht leidet, steigert sich hier ja doch zu einem aller Beherrschung spottenden Übermaß. Das Golus hat Israels Geschick mit dem seiner Wirtvölker unlösbar verknüpft; aber daneben hat das Judentum in allen Ländern seiner Zerstreuung noch seine eigne Geschichte politischer wie kultureller Art bis zum heutigen Tage geführt und wird sie nach göttlicher Verheißung bis zum Tage der Erlösung führen. Wie soll es möglich sein, dieses gewaltige stetig anwachsende Material in einer Unterrichtsstunde auch nur flüchtig durchzugehen, geschweige denn, es durch eingehende Besprechung und Wiederholung in den geistigen Besitz der Schüler zu überführen?! Bliebe nur der eine Ausweg, die Vermehrung der Stundenzahl; aber daß dieser Weg ungangbar ist, bedarf keiner Darlegung; leiden ja doch sogar auch die Hauptfächer — Hebräisch und Religionslehre — unter Zeitmangel, ohne eine Steigerung der Stundenzahl durchsetzen zu können.

Unter dem Druck dieses Zwanges hat sich ein System der Selbstbeschränkung herausgebildet, das aber nicht, in logischer Folgerung, sich auf alle Zeitepochen erstreckte, sondern in einer gewissen Wahllosigkeit dort das eine, hier das andere Geschichtsgebiet mit größerer Liebe, deren Ausdruck ein entsprechend höherer Zeitaufwand war, umfaßte. Zumeist behandelt man die ältere Geschichte mit größerer Ausführlichkeit, weil sie zuerst „drankommt“ und man noch mit der Möglichkeit rechnet, vielleicht doch das ganze Pensum zu erreichen. Je mehr sich aber in der Flucht der

Stunden dieser Glaube als trügerisch erweist, wird das Tempo immer mehr beschleunigt und dennoch das Ziel nicht erreicht. Dann spielen gewisse Liebhabereien bei den Leitern und Lehrern auch eine bedeutsame Rolle für das Ausmaß, das dem einen oder dem anderen Gebiete zugebilligt wird: der eine protegiert die Romantik des Märtyrertums in den Judenverfolgungen der Kreuzzüge und der folgenden Jahrhunderte; der andere glaubt im besonderen die Geschichte der Juden in deutschen Landen verfolgen zu sollen; die überwiegende Mehrheit aber wendet ihre fast ausschließliche Liebe der pyrenäischen Halbinsel und ihren Dichtergrößen zu und weiß mit Erfolg die jugendlichen Herzen für Salomo ibn Gabirol, Jehuda ha-Levi und Abraham ibn Esra zu begeistern. Die Kosten des Verfahrens aber trägt die Geschichte der Gegenwart, bis zu der auch nur schüchtern einige der neueren Schulbücher vordringen, ohne Hoffnung, daß dieser Stoff in den Schulen je zur Behandlung gelangen könnte.

(Schluß folgt.)

Charakterbilder unserer großen Gesetzeslehrer.

Von Dr. S. Eppenstein, Berlin.

II.

Saadia.

(Schluß.)

Der Drang nach steter Bereicherung des Wissens führte Saadia, der schon in jugendlichem Alter eine stattliche Schülerzahl um sich geschart hatte, aus seiner ägyptischen Heimat auf Reisen nach Palästina, Syrien und Babylonien, wo die altererbte Kenntnis des Talmud zurzeit ihre Hauptstätte hatte. Dort nahm der junge Gelehrte neue Eindrücke in sich auf, verstand es aber bereits, sich die Achtung der maßgebenden weltlichen und religiösen Kreise zu erwerben, was bei der

dort üblichen geringen Einschätzung des ägyptisch-palästinischen Judentums viel besagen wollte. Bald aber bot sich ihm Gelegenheit, in eine der schwerwiegendsten Angelegenheiten, die die damalige Judenheit im Orient beschäftigte, einzugreifen, und zwar in den durch einen gewissen Ben Meir angeregten Kalenderstreit.[1]) In Palästina machten sich am Anfang des 10. Jahrhunderts jedenfalls Bestrebungen geltend, sich der bisherigen geistigen Autorität Babyloniens zu entziehen. Den willkommenen Anlaß gab mutmaßlich der Streit, der damals innerhalb des babylonischen Judentums zwischen dem Exilarchen David ben Sakkai und den Anwärtern auf das Gaonat ausgebrochen war und auch der Umstand, daß letzteres, besonders in dem dem Khalifat zu Bagdad nahestehendem Sura, keine hervorragenden Vertreter aufweisen konnte, denen sich die Glaubensgenossen in den anderen Ländern hätten beugen wollen. Welche innerpalästinensische Vorgänge zu dem Auftreten Ben Meirs geführt haben, darüber fehlt es uns an jeder sicheren Grundlage. Wir wissen nur so viel, daß sich Ben Meir auf eine in Palästina gebräuchliche Rezension der für die Neumondsbestimmung in Betracht kommenden sogen. „vier Pforten“ (ארבע שערים) stützte, die nur in formaler Hinsicht von der der Babylonier abweicht. Während letztere zum Ausgangspunkt der Berechnungen und der sogen. דחיות den Molad des Tischri nahm, ist in der palästinensischen Rezension der Monat Nissan maßgebend, und, im Gegensatz zu der Bestimmung der Babylonier, daß, wenn der Molad des Tischri 641 Stundenteile nach Mittag eintritt, der Neumond um einen Tag, resp., wenn ר״ה auf Sonntag, Mittwoch, Freitag,

[1]) Das im folgenden kurz Dargestellte gehört zu den neuerschlossenen Tatsachen, die uns größtenteils die Geniza in Kairo geboten hat. Das Verdienst, uns zuerst mit dem bis jetzt in den gangbaren Geschichtsbüchern noch nicht erwähnten Ereignis bekannt gemacht zu haben, gebührt dem gelehrten Staatsrat v. Harkavy in Petersburg, der aus trümmerhaften Resten in der dortigen Kaiserlichen Bibliothek einiges hierüber mitteilte. Das ganze einschlägige Material ist eingehend behandelt von Abr. Epstein in der Revue des Études juives Bd. 42, u. Bornstein in dem ס׳היובל zu Ehren Sokolows.

oder פסח auf Montag, Mittwoch, Freitag fallen würde, um zwei Tage verschoben werden muß, wollte Ben Meir die Verschiebung erst bei 642 Stundenteilen vorgenommen wissen. Jedenfalls war die Differenz eine ganz geringfügige, und wir gehen nicht fehl in der Annahme, daß es Ben Meir nur um eine Losreißung von der Autorität Babyloniens zu tun war, indem er das ehemalige Vorrecht Palästinas betreffs der Festsetzung des Neumondes und der Schaltjahre, das im Laufe der Zeit geschwunden war, wieder herstellen wollte. Saadia, von den Absichten Ben Meirs unterrichtet, verwarnte ihn von Aleppo aus, setzte sich auch mit den Schulhäuptern in Babylonien in Verbindung. Inzwischen ließ der kühne Palästinenser durch seinen Sohn den Cheschwan und Kislev des Jahres 1232 der seleucid. Aera, = 921 d. ü. Z., als חסרים erklären, nahm auch Veranlassung, bei dem alljährlich am Hoschanarabba-Tag auf dem Ölberg stattfindenden feierlichen Umzug seine von der babylonischen Berechnung abweichende Festsetzung öffentlich zu bekräftigen. Bei der nun drohenden Spaltung innerhalb des Judentums, — zumal Ben Meir auch in Babylonien Anhänger besaß, — die doch eine der einschneidendsten religiösen Fragen betraf, und auf die die Karäer mit unverhohlener Schadenfreude blickten, war es nun Saadia, der in äußerst wirkungsvoller Weise gegen den Neuerer auftrat. Es war eine merkwürdige Fügung, daß der aus Aegypten stammende Gelehrte, der zunächst ein Wissen in denjenigen Gegenständen sich angeeignet hatte, die gerade dem mit seiner Heimat eng verbundenen Palästina eigneten, nun mit seinen ausgezeichneten Kenntnissen des Kalendersystems den Lehrern Babyloniens zur Seite trat, um die gefährdete Einheit des Judentums zu retten. Saadia lag eben jeglicher Particularismus fern, er trat nur für die Ungeteiltheit der religiösen Betätigung ein und knüpfte so an jene bedeutungsvolle Epoche des amoräischen Zeitalters an, wo, trotz der natürlichen Wesensverschiedenheit von א"י und בבל, doch ein einheitliches Streben die Gelehrten beider Länder verband, so daß ein Geist aus den Discussionen der beiden Talmude spricht, — wie dies zuletzt in glänzender

Weise Isaac Halevy ז"ל in seinem Doroth Harischonim dargetan hat.

Der Kalenderstreit zeitigte eine Reihe von polemischen Sendschreiben, die zugleich wegen ihres paitanischen Stiles bemerkenswert sind; er trug Saadia eine Flut der beleidigendsten Aeußerungen über ihn selbst und seine Vorfahren ein, endigte aber mit dem vollständigen Sieg der babylonischen Lehrer, dank Saadias ebenso überzeugenden wie wissenschaftlich begründeten Darlegungen. Um allen etwaigen späteren Anfechtungen vorzubeugen, mußte Saadia auf Ersuchen des Exilarchen ein ס' מועדים oder ס' זכרון verfassen, das, wie die leider nur geringen Fragmente zeigen, mit Accenten und Punctation versehen war, damit es eine den bibl. Büchern gleichstehende Würdigung finde.

Hatte nun Saadias Charakterfestigkeit hier der Sache der gesamten Judenheit einen wesentlichen Dienst geleistet, so war es ihm beschieden, in der Bekämpfung des bereits erwähnten Ketzers Ḥiwi aus Balch einem ziemlich weit fortgeschrittenen Verderben Einhalt zu tun. Waren doch diese Irrlehren bereits durch Auszüge in die Schulen eingedrungen. Alle Vorstellungen von der Erhabenheit des Weltenlenkers wurden in den Staub gezogen, die menschliche Willensfreiheit geleugnet, ebenso die Erzählungen von den Wundern angegriffen, die Stellung unseres großen Gesetzesgebers herabgewürdigt, — kurz, alles Heilige und Verehrungswürdige der schrankenlosesten und frivolsten Beurteilung preisgegeben. In 200 Sätzen, טענות genannt, waren diese Angriffe zusammengefaßt, und ihre Verbreitung ist, nach dem Zeugnis Saadias, eine allgemeine gewesen. Gegen diese Herabsetzung der Religion, die in arab. Sprache abgefaßt war, wandte sich nun Saadia in einer Erwiderung, für die er, um sich den Verfolgungen der damals noch einflußreichen Magier zu entziehen, das Hebräische wählen mußte. Diese polemische Schrift, von der ein beträchtliches Fragment vor zwei Jahren uns aus der Fundgrube der Geniza

beschert wurde,[1]) ist in dem damals üblichen paitanischen Stil geschrieben und mit zahlreichen Zitaten und Hinweisen aus Talmud und Midrasch durchsetzt. Was dieser Polemik Saadias noch besondere Bedeutung verleiht, ist sein Eintreten gegen eine Verunglimpfung des jüd. Volkes den Andersgläubigen gegenüber, durch Ḥiwi, der übrigens zum Christentum in engsten Beziehungen gestanden zu haben scheint. So wird dem Ketzer, unter anderem, vorgeworfen, daß er die auf die Erwählung Israels bezüglichen Stellen der Bibel dazu benutzt hat, um aus ihnen eine Herabsetzung der anderen Völker seitens des jüdischen Volkes herzuleiten, und dieses somit verleumdet habe. Es war also das Auftreten Saadias zugleich eine Ehrenrettung seines angegriffenen Volkes, die er immerhin nicht ohne Gefahr unternehmen konnte; die Ehre seines Stammes ist dem charakterfesten Mann zugleich die seiner Lehre: eine Bewahrheitung des Wortes: אין כבוד אלא תורה.

Wenn unsere Weisen zur Bekräftigung dieses Ausspruches das Schriftwort כבוד חכמים ינחלו hinzufügen, so erfüllte sich dies schließlich an Saadia, indem er das anerkannte Oberhaupt der Judenheit durch die Berufung zum Gaon von Sura wurde. Wenn wir die Verhältnisse, die damals bei der Erwählung des Leiters der großen Metibta mitsprachen, in Betracht ziehen, so muß es uns als etwas Außerordentliches erscheinen, daß man, entgegen der sonstigen Geflogenheit, nur einen Gelehrten aus einer der ahronidischen oder davidischen Familien, deren Mitglieder bereits einmal diese Würde bekleidet, und nur einen Mann in bereits vorgerückten Jahren, mit diesem höchsten Amt der Judenheit zu betrauen, — nun einen Fremden, der noch dazu damals erst 36 Jahre zählte, zum Gaon ernannte. Aber der Umstand, daß in Sura kein hervorragender Mann vorhanden war, und die außerordentlichen Verdienste, die sich der junge Meister erworben hatte, bestimmten den Exilarchen David ben Sakkai zu seiner Berufung, obwohl er über die

---

[1]) Die uns erhaltenen Bruchstücke sind gesammelt und herausgegeben von Israel Davidson in New-York in den Schriften des dortigen Jewish Theological Seminary.

Selbständigkeit des von ihm in Aussicht genommenen ausdrücklich belehrt worden war. So nahm denn i. J. 928 der ägyptische Gelehrte den Ehrensitz in Sura ein. Als Oberhaupt der altberühmten Schule oblag es ihm, eine ausgebreitete Tätigkeit der schriftlichen Belehrung durch Erteilung von Bescheiden über die verschiedensten Gebiete des religiösen Lebens und des Rechtes zu entfalten. Die von Saadia erhaltenen Gutachten, teils im neuhebräischen und aramäischen Idiom, teils in arab. Sprache verfaßt, zeigen uns einen klar denkenden, alle Möglichkeiten des fraglichen Problems erwägenden und mit Sicherheit die Entscheidung treffenden Gesetzeslehrer; sie sind ein klassisches Muster der halachischen Decision, wie sie nur eine methodisch geschulte Autorität treffen konnte. Dasselbe Gepräge tragen auch seine halachischen Compendien, die er bereits in den Jahren seiner ersten Schriftstellertätigkeit in Ägypten zu verfassen begonnen hat, und die wohl das ganze Gebiet der rituellen und juridischen Praxis umfassen. Nur verhältnismäßig wenige dieser Schriften sind auf uns gekommen; eine allerdings, die uns ganz erhalten ist, das Buch über das Erbrecht (ס׳הירושות), ist das Vorbild einer methodisch angelegten und alles bis ins einzelnste behandelnden Arbeit.[1]) Bemerkenswert ist es, daß das Werk in seiner Anlage den islamitischen Rechtsbüchern nachgebildet ist. Hinsichtlich der systematischen Gliederung seiner halachischen Bescheide und der Compendien könnte man sagen, daß Saadia in den Spuren des Mischnaredactors R'Jehuda Hannassi zu wandeln sich bestrebte. Der Gaon zeigte sich auch als wissenschaftlich gebildeter und philosophisch denkender Halachist, dessen juridische Schriften einen starken Zug von Rechtsphilosophie aufweisen, und aus manchen seiner Äußerungen ersieht man den Unterschied zwischen dem Meister auf dem Gebiete des zur Denktätigkeit hinführenden Talmud und den teils willkür-

[1]) Es ist in der von Josef Derenbourg veranstalteten Gesamt-Ausgabe der Werke Saadias als 9. Bd. erschienen in der Bearbeitung von Joel Müller und der hebr. Übersetzung aus dem arab. Original durch S. Horovitz.

lich mit dem Bibelwort schaltenden, teils in sklavischem Unverstand es mißbrauchenden Karäern. — Vor allem aber legen sie Zeugnis ab von dem gesunden und dabei unerschütterlichen Rechtssinn Saadias.

Ein solcher Mann mußte nun bald in Conflict geraten mit dem herrschsüchtigen und nicht immer uneigennützigen Exilarchen David ben Sakkai. In dem sonst so glänzenden Bild des jüdischen Lebens in Babylonien, wie es uns besonders durch die dortigen Hochschulen sich darstellt, bildete das Verhalten der Exilarchen einen dunklen Punkt. Allzusehr dem Aeußerlichen huldigend, wie sie es ihrer hohen Stellung als Angehörige der vierten Rangklasse schuldig zu sein glaubten, ließen sie oft die gebührende Ehrfurcht vor den Trägern der Thora vermissen, ja, es kam auch oft zur verächtlichen Behandlung der Gelehrten seitens der Umgebung des Exilarchen, wie es uns im Talmud berichtet wird, und in der Geonimepoche blieben Reibungen nicht aus, die zu ärgerlichen Verwickelungen zwischen der weltlichen und religiösen Behörde führten. Es war dies ein unerfreulicher Gegensatz zu Palästina, wo die Patriarchen nicht nur selbst gelehrt waren, sondern später, als nach R. Jehuda Nessia II deren Gesetzeskenntnis abnahm, dennoch die Träger dieser Würde den Weisen die gebührende Ehre erwiesen.[1])

David ben Sakkai verlangte einst von Saadia, daß er ein in eigener Angelegenheit vom Exilarchen-Gerichtshof erlassenes Urteil durch die Gerichtsbehörde des Gaonats gutheißen lasse. Dieser lehnte jedoch ab; auch gütliche Versuche durch den Sohn Davids und Drohungen vermochten den Gaon nicht dazu zu bewegen, ein ihm unrichtig erscheinendes Urteil mit seinem Namen zu decken. Von Feinden und Neidern Saadias beeinflußt, entsetzte der Exilarch diesen seines Amtes und tat ihn

[1]) Der Unterschied zwischen dem Verhalten des Patriarchats und dem des Exilarchats kommt am prägnantesten zum Ausdruck in dem Ausspruch des Talmud babli Sanhedrin 5a zu dem Schriftwort Gen. 49, 10: לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גלות שבבבל שרודין את העם בשבט ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים.

zugleich in den Bann, während der Gaon seinerseits einen Gegenexilarchen ernannte. Der weltlichen Gewalt mußte schließlich Saadia weichen, und sich in die Verbannung nach Bagdad zurückziehen, während der hässliche Streit die Gemüter erregte und das Ansehen der Judenheit schwer schädigte.

Doch hat der Gaon die unfreiwillige Muße nicht ungenutzt gelassen, sich vielmehr auch im Exil als Lehrer seines Volkes bewährt. Der Zwiespalt zwischen Saadia und David rief eine Anzahl von Schriften und Erwiderungen hervor. Als bedeutendste haben wir das von Saadia verfasste ס'הגלוי anzusehen, das man als „Buch der öffentlichen Widerlegung" bezeichnen kann. Diese Schrift wurde zuerst in hebr. Sprache verfaßt, dann ins Arab. von Saadia selbst übertragen und mit einem ausführlichen Commentar versehen. Das wenige, was uns davon erhalten ist, läßt den Verlust des übrigen als höchst bedauerlich erscheinen.[1] Denn Saadia, auch von manchen literarischen Gegnern angegriffen, benutzte die Verteidigungsschrift nicht bloß, um die heftigen und ehrenrührigen Anwürfe, die gegen ihn erhoben wurden, zurückzuweisen, wobei er es auch an Schärfe nicht fehlen ließ, sondern — und das kennzeichnet die Charaktergröße des Mannes — sie sollte auch eine Fundgrube der reichsten Belehrung in wissenschaftlicher und religiöser Hinsicht sein. Besonders wertvoll sind seine Ausführungen zur Geschichte der Tradition, wie über die Begründung der Gebote. Bezeichnend ist die Einleitung des hebräischen Originals, worin der Verfasser seinem Schmerz über die פריצי הדור Ausdruck giebt, die das Ansehen der Gotteslehre schädigen; er bittet Gott deswegen um Seine Hilfe: „Stärke mich, daß ich Deine Lehre verbreiten kann, festige mich, damit ich Dein Volk zu richten vermag, denn, wenn Du Dein großes Erbarmen diesem entziehest, so verschmähen sie ganz Deine Gesetze, denn ihre Unlust spottet Deiner Langmut.

[1]) Einiges aus der arab. Version ist von Harkavy im V. Band seiner Studien aus der Kaiserl. Öffentl. Bibliothek in Petersburg, Fragmente des hebr. Originals von Schechter u. a. in der Jewish Quarterly Review veröffentlicht worden.

Das Licht, das Du entzündet, laß' es nicht verlöschen; die Pflanzung, die Du zu so reicher Blüte gebracht, laß sie nicht verdorren; laß Deinem Volk nicht versiegen den Quell, den Du aus Edens Garten ihm hast zuströmen lassen!"

So offenbart auch das ס׳הגלוי uns die Willensstärke des Gaon, der seinen Stolz nur in der Anerkennung der Größe der Lehre sucht und seine Person in den Hintergrund treten läßt, dem nur die Sache gilt, der er auch im eigenen Leid noch dienen will.

In der Zurückgezogenheit hat Saadia, neben anderen Schriften, besonders auf dem Gebiet der Bibelerklärung, ein bedeutsames Werk uns geschenkt, das seinen Namen unlöslich mit der Geistesgeschichte unseres Volkes verbindet: es ist sein religionsphilosophisches Werk, das, in arab. Sprache verfaßt, in der hebr. Übersetzung den Titel אמונות ודעות trägt, der jedoch der Bezeichnung des Originals nicht ganz genau angepaßt ist, ebensowenig, wie die gangbare deutsche Benennung „vom Glauben und Wissen;" vielmehr dürfte die das Wesen des Buches am passendsten wiedergebende Benennung sein: „Buch der Glaubenslehren und Vernunftansichten."[1]) Die Philosophie Saadias fußt auf dem Grunde des bei den Arabern damals üblichen sogen. Kalâm, der einerseits von der griechischen Philosophie befruchtet, andrerseits von jüdischen Lehren beeinflußt ist. In gewissem Sinn ist die Schrift polemischen, zum mindesten apologetischen Charakters, da der Verfasser sich des öfteren gegen Irrlehren innerhalb solcher Kreise wendet, die sich zum Judentum rechnen, obwohl sie ihm ihren Anschauungen nach nicht mehr angehören. — Was Saadia an einzelnen Stellen seines Bibelcommentars an philosophischen Ideen niedergelegt, findet hier eine systematische Behandlung in streng logischer Anordnung. Die Grundideen, die Saadia

[1]) Neben der allgemein gebräuchlichen Übersetzung des Originals durch Juda ibn Tibbon gibt es noch eine, bisher nur handschriftlich vorhandene eines unbekannten Autors, in einem Mscrpt. zu München, das den besser dem arab. Original entsprechenden Titel פתרון ס׳האמונות וחרצב הבינות führt.

in der Schriftauslegung leiten: Schrift, Tradition und Vernunft, treten im großen und ganzen auch hier hervor, besonders aber ist bemerkenswert sein Versuch der Vereinigung von Tradition und Vernunft. Über das Verhältnis beider zu einander spricht er sich in der Einleitung in einem treffenden Beispiel aus, indem er die gläubige Annahme der Wahrheiten der Religion und die verstandesmäßige Prüfung derselben mit der Feststellung des Ergebnisses einer Rechnung durch bloßes Zählen und andrerseits durch eine umständliche wissenschaftliche Berechnung vergleicht.

Er war überhaupt der erste eigentliche Religionsphilosoph, ja, der erste jüdische Denker, der die Beziehung des sogen. שכל zur Durchdringung der Probleme des Judentums in den Bereich seines Systems gezogen, und somit einen Grundstein gelegt hat zu dem stolzen Bau, den später Moses ben Maimon aufrichten konnte: beide Meister der nationalen Studien, Verfechter der Ehre ihres Volkes, beide gestählt im Kampf gegen Irrlehren und Anfeindungen, beide in jeder Hinsicht als ausgeprägte Charaktere bewährt.

Die Verbannung Saadias dauerte 7 Jahre und endete mit einer feierlichen Versöhnung des Exilarchen mit dem Gaon, der sogar noch in seiner Hochherzigkeit nach Davids Tode sich seines früh verwaisten Enkelsohnes annahm. Doch nur noch 5 Jahre wirkte Saadia, im Jahre 942 erlag er einer Krankheit, zu der vielleicht die große Kränkung, die ihm widerfahren war, den Keim gelegt hatte.

Im Alter von 50 Jahren, in vollster Schaffenskraft, wurde der bedeutende Mann seinem Volke entrissen. Er hat nur die Lebenszeit erreicht, in der, nach den Worten der Thora, der Levit von seiner eigentlichen Arbeit beim Heiligtum zurücktreten mußte, um fortan nur dem Wachtdienst sich zu widmen. In unermüdlicher Tätigkeit hatte Saadia am Heiligtum der Wissenschaft des Judentums gewirkt: er hat die Sprache seines Volkes liebevoll gepflegt, den Grund zu ihrem wissenschaftlichen Ausbau gelegt, hat den Regungen des jüdischen Herzens Ausdruck verliehen in der Gebetordnung seines Siddur, den

ein günstiges Geschick uns erhalten hat, und in stimmungsvollen Pijjutim und Selichot, die er selbst verfaßt hat; er hat das Buch, das unser Volk auf seiner Wanderung durch die Zeiten und Länder begleitet, zuerst in einer auch späteren Bedürfnissen noch genügenden Weise erläutert, und er hat schließlich die philosophische Begründung des Lehrinhalts des Judentums angebahnt. So stand auch, nachdem er von der Stätte der Arbeit abberufen war, sein Geist allezeit neben seinem Volke um über es zu wachen, daß es sein geistiges Gut stets mehre und schütze. *Und er diente auch dann noch seinen Brüdern.* Ist es doch seinem aufopferungsvollen Wirken zu danken, daß die gefährlichsten Irrlehren die Volksseele nicht mehr vergiften konnten, vor allem aber, daß dem Karäismus die Waffen entwunden waren und er den Bestand des überlieferten Judentums durch seine Bibelauslegung nicht mehr gefährden konnte. Vor dem hellen Licht der wahren Wissenschaft mußten alle Nebel der karäischen Verdunkelungsversuche, gekleidet in das fadenscheinige Gewand der Buchstabenverehrung schwinden. Und, wenn je sich das Wort bewahrheitet, daß die Weltgeschichte auch das Weltgericht ist, so hat es sich an Saadia auch im Reich des Geistes bewahrheitet. Wohl versuchten die Karäer zu seinen Lebzeiten seine Schriften der Vernichtung preiszugeben, wohl haben alle ihre Schriftsteller ihn mehr oder weniger heftig bekämpft, aber die Vorsehung hat es gefügt, daß ein großer Teil seiner Werke, darunter auch der antikaräischen, durch den letzten Gelehrten, den diese geistig und völkisch immer mehr zusammenschrumpfende Secte aufzuweisen hatte, den i. J. 1874 gestorbenen Chacham Abraham Firkowitz, der aus einem Gegner Saadias ein reuevoller Verehrer seiner Größe geworden war, uns in den von ihm für die Bibliothek in Petersburg erworbenen handschriftlichen Schätzen erhalten worden sind: fürwahr eine bedeutsame Erfüllung des Wortes: ברצות ה׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו.
Saadia und Maimuni, beide vom Talmud, in dem uns der Quell der Ueberlieferung fließt, ausgehend, haben das rabbinische Judentum von den ersten Anfängen bis zum Gipfelpunkt der

wissenschaftlichen Erkenntnis geführt, haben Gemüt und Geist ihres Volkes gestärkt und es befähigt, den Kulturaufgaben allzeit gerecht zu werden. Saadia aber hat in schweren Kämpfen die Einheit des Judentums gerettet, und durch seine Willensstärke auch seines Geistes einen Hauch ihm eingeflößt, den aller Zeiten Stürme nicht verwehen konnten. Er hat die festen Stützen für den Bau des zugleich thoratreuen und doch auch wissenschaftlich durchgebildeten Judentums gegeben, er ist, wie Abraham Ibn Esra ihn treffend mit der im Talmud auf R. Jehuda ben Ilai geprägten Bezeichnung rühmt, der ראש המדברים בכל מקום, der, wie zu seiner Zeit, so für alle Geschlechter von wahrer jüdischer Geistes- und Charaktergröße vernehmlich spricht.

Religion und Religiosität.

Von Harry Levy, Berlin.

Religion und Religiosität — — Der Gedankenwelt des Mittelalters war solche Unterscheidung kaum bewußt, und jeder gesunde Geist hätte unser Thema sicherlich Sophismus gescholten, theologische Spitzfindigkeit. — Das Individuum führte noch kein eigenes Leben, hatte nicht Eigenrecht, noch Eigenwert. Ein Gesamtheitsbewußtsein beherrschte die Zeit, deren Charakter tief verankert war im Erlösungsglauben des Christentums, und die universale Tendenz der Kirche, ein Erbe, politisch und geistig, des römischen Reichs, hielt auch die Gedankenwelt des Einzelnen in ihrem Bann. — Was das Staatsbewußtsein im alten Caesarenreich, war das Gemeindebewußtsein in der neuen kirchlichen Organisation: — Das widerspruchlose Aufnehmen des Gesamtwillens in den Eigenwillen des Einzelnen. „Außer der Kirche gibt es kein Heil" — das ist der Niederschlag der religiösen Stimmung der Zeit.

Noch ein zweites ist hier wesentlich: Glaube, nicht Andacht, stand im Mittelpunkt der Religion, Intellekt,

nicht Gefühl. Auch der rechtfertigende Glaube ist im Grunde ein intellektueller Akt. Das Empfindungsleben der Zeit war arm und naturfremd. Das junge Christentum hatte ja — im Kampf mit den Naturgöttern der Heidenzeit — Feld und Wald mit Teufeln gefüllt, die Unmittelbarkeit zwischen Mensch und Natur war gebrochen, die ungewohnte ethische Einstellung zu allen Lebenswerten hatte Mißtrauen gesät gegen das Gefühl der eigenen Brust.

Die Neuzeit bringt dem Abendland die große Umwertung. Die überlieferte Vorstellungswelt wankt und bröckelt ab, aber die Empfindungswelt ist neu belebt, ist frischer, wacher, gehaltvoller als je, voll ungestümer Kraft und Innigkeit. Das junge, dem neuen Reichtum geöffnete Ohr hört aus jedem Raunen des Waldes, jedem Rauschen des Quells das Geheimnis der Ewigkeit. Die religiöse Ekstase, die inbrünstige Liebe zur neuen Welt sprengt die Fesseln religiöser und kultischer Gemeinschaft: Die Mystik gründet ihr Reich. Hier erwächst der Gegensatz zu innerster Klarheit. Nur zwei Namen seien genannt, zwei Typen dieser Zeit: Giordano Bruno und Spinoza. Ich kenne keine anderen Denker, bei denen religiöses Erlebnis, religiöse Inbrunst so im Mittelpunkt ihrer Welterfassung steht, — und beide, von ihrer religiösen Gemeinschaft, von ihrem Glauben gelöst. — Es erübrigt sich fast das Problem noch weiter zu verfolgen, das uns heute täglich umgibt. In Deutschland ist es fast Regel geworden, daß die führenden Geister — deren Herzensfrömmigkeit und tiefe Religiosität keinen Zweifel duldet, — ihrer Glaubensgemeinschaft kalt, wenn nicht feindlich gegenüberstehn. — Auch das ist bezeichnend für deutsche Art, der die Hume'sche Staatsreligion nie in den Sinn gekommen. — Seit Schiller empfinden wir es auch nicht als Paradoxon mehr, wenn man aus Religiosität religionslos wird. Hie Kirche und hie Religion, hie Priester — hie Prophet sind Schlagworte, deren Schneide fast schon zu verrosten beginnt.

Nur daß in unserer Zeit das Problem breiteren Boden gewonnen, intensiver und schärfer den Menschen erfaßt, daß

wir umgekehrt die tiefe Zerrissenheit fühlen, die seelische Not, dem religiösen Erleben nicht Halt und Sicherheit geben zu können: Gestalt, Ausdruck, Willenskraft. Die religiöse Skepsis hat die Massen des Volkes ergriffen, ist radikaler als je, doch hinter uns liegt die Zeit teilnahmsloser Gleichgültigkeit; hinter uns liegt der Positivismus, der nur anerkennt, was wissenschaftlich bewiesen ist, der Intellektualismus, der die Vorherrschaft des Intellekts über die anderen Seelenenergien proklamiert. — Nicht zuletzt, die soziale Bewegung hat unserem Empfinden neue Ursprünglichkeit verliehen, Wirklichkeitssinn und Willen geschult, so auch den Willen, den Kampf zu wagen mit den letzten Fragen des Lebens. Friedrich Naumann prägte einmal für die religiöse Stimmung der Zeit das Wort vom „heimatlosen Gefühl,“ [1]) das durch die Luft streicht wie ein Bienenschwarm, der aus seinem alten Korbe gedrängt, noch keine neue Heimat gefunden hat. —

Daß eine neue Religiosität bei uns erwacht, — davon zeugt nicht nur die Literatur unserer letzten Zeit — sondern vor allem der neue Ernst, mit dem man den Lebensfragen gegenübertritt. Ein Suchen, Tasten, Schweben, das ist die Religiosität unserer Zeit. — Es sind Funken von der Flamme verirrt.

Wir haben versucht, in einem kleinen historischen Rückblick den Leser an das Problem heranzuführen, das wir nun näher umschreiben wollen. Wir fragen nach Wesen und Bedeutung des religiösen Erlebens, nach seiner Beziehung zur positiven Religion, und wollen versuchen, für das Judentum eine Antwort zu finden. Wir werden uns wesentlich auf die Durchführung eines Gedankens beschränken und das Übrige nur in großen Umrissen zeichnen.

I.

Es ist nicht leicht eine umfassende, anschauliche und zugleich präzise Definition des Wortes Religiosität zu geben. Uns erscheint Religiosität eine letzte Einstellung der ganzen Persönlichkeit zu allen Werten des Lebens, die ihr Würde

---

[1]) Fr. Naumann: Gespräche über Religion.

Sicherheit, Ehrfurcht und sittliche Tatkraft verleiht. — Der Ton liegt dabei auf der Macht der Erschütterung, die der Anblick der Ewigkeit, das Bewußtsein der irdischen Nichtigkeit in unserer Seele löst, mehr noch auf dem Erschauen und Ergreifen der göttlichen Allgegenwart, auf der lebendigen Gemeinschaft, die unser eigenes Ich mit dem Unendlichen schließt. Das mag der eine mehr künstlerisch, der andere mehr ethisch oder geistig, der eine persönlicher, der andere unpersönlicher fassen und erleben — wir leugnen nicht, daß durchgreifende Unterschiede dadurch bedingt sind — es gibt keinen Wertunterschied bei dem Begriffe Religiosität. Nicht der Glaube an die Existenz eines Gottes genügt, man muß seine Gegenwart fühlen und wissen. „Gott glauben ein schönes Wort, aber ihn anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist die wahre Seligkeit des Lebens“ ist ein Ausspruch Goethe's, der mich immer wie die Uebersetzung des alten בכל דרכיך דעהו anmutet. Nicht Gott glauben, Gott suchen ist alles.

Von hieraus wird zunächst verständlich, daß Religiosität sicherlich das wesentliche Ziel jeder Religion bedeutet, daß sie aber vollkommen unabhängig ist von dem Bekenntnis zum Lehrinhalt oder Zeremonialgesetz irgend einer positiven Religion. So hat denn auch unsere Zeit das Ideal aufgestellt, eine Generation ohne Glauben heranzubilden, der trotzdem nichts von religiösen Werten fehlen soll. Eine Persönlichkeitsreligion wird gefordert, wo jeder sich selbst sein Verhältnis zum Absoluten schafft, und frei ist von jedem Ballast überlieferter Vorstellungen, vom Zwang einer fremden Gedankenwelt

Wir fragen zunächst, wie steht es mit der schöpferischen Kraft einer solchen freien Religiosität?

Ihr fehlt vorerst jedes Ausdrucksmittel für ihr Denken, Fühlen und Wollen, ein Ausdrucksmittel, wie es das religiöse Symbol, der überlieferte Sprach- und Gedankenschatz jeder Glaubensgemeinschaft bietet, — und damit fehlt die Möglichkeit, Religion weiter zu geben, zu übermitteln, zu wirken. Von der Welt des einen zur Welt des anderen führt

keine Brücke, denn jedes Fühlen und Erleben muß an Sichtbares, Greifbares knüpfen, soll es nicht unfruchtbar im eigenen Schoß verdorren. Alle seelischen Kräfte brauchen Befruchtung, Anregung, Austausch und Bereicherung zu ihrer Entwicklung. Auch das religiöse Bewußtsein muß geschult und erzogen sein. — Wo nehmen wir sonst einen Schutz her, gegen die Uebergriffe irregeleiteter Schwärmer. Wer allein die Intensität des Erlebens zum Maßstab der Wahrheit nimmt, kann schließlich dem wildesten Aberglauben ausgeliefert sein. — Es fehlt auch die Bestimmtheit und Orientierung, ohne die auch der mächtigste Eindruck verhallen und verflüchtigen muß. Was aber mehr als alles andere wiegt, man vermißt all die Werte, die erst die religiöse Gemeinschaft bieten kann, das Erleben gemeinsamer Gottverbundenheit im Kultus, in der gemeinsamen Andacht. Hier wird alles Persönliche übertönt von dem Bewußtsein der Menschlichkeit, mitten in der Gottvereinigung des eigenen Ich bleibt der Abstand gewahrt, den der einsame Ekstatiker meist übergeht; die tiefe Demut vor Gott. Es ist ein bedeutsames Merkmal der jüdischen Andacht, daß wir auch im einzelnen Gebet von uns in der Mehrzahl sprechen; immer soll der Blick auf der Gemeinschaft ruhen, damit das eigene Ich nie vor Gott der eigenen Kleinheit vergesse, nicht den Wunsch der eigenen Brust unbescheiden vor den Richterstuhl des Allerhöchsten trage.

Auf die suggestive Kraft, auf die Gewalt, mit der die Andacht der Gemeinde den Willen des Einzelnen zwingt, braucht kaum hingewiesen zu werden. Hier fluten die Zentren des religiösen Erlebens, seine Kräfte strahlen bis in die Hütte des Einzelnen.

Im Gotteshaus, in der Gemeinde, kann die Religion aufs Leben wirken, von hieraus griff sie, der mächtigste Erzieher des Menschengeschlechtes — in das Leben des Einzelnen ein, bestimmte sie, als politische und sociale Macht nicht selten den Lauf der Weltgeschichte.

Eine kultfreie Religion ist für mich dauernd und wirk-

sam undenkbar. Dem widerspricht nicht die Tatsache, daß in einzelnen Individuen scheinbar ein solcher Zustand verkörpert ist. Sie fußen auf der tausendjährigen religiösen Überlieferung, welche die großen religiösen Verbände getragen, auf dem unübersehbaren Schatz der alten religiösen Geisteswelt, sind mehr als sie ahnen, abhängig von dem religiösen Leben der Kirchen, das sie umflutet. Bedarf es noch des Beweises, wie ohne Gemeinschaft das religiöse Leben verflüchtigt und verflacht?

Aber immer bleibt noch die Grundfrage, ob die Religion nur die äußere Form bedeutet, in der das religiöse Leben der Gemeinschaft sich abspielen kann, oder ob sie schlechthin absolute Werte in sich birgt, die nur hier in die Erscheinung treten? Für alle, die außerhalb des Offenbarungsglaubens stehen, ist die Religion ein Geschichtlich-gewordenes, in Lehre und Gesetz der Niederschlag des religiösen Bewußtseins der Epoche, die sie geboren. Hieraus ergibt sich die logische Folgerung, daß die subjektive Religiosität des Einzelnen das Kriterium geben muß für den Wert, die Brauchbarkeit und Notwendigkeit der überlieferten Religion, im Grunde ein logischer Zirkel, da ja umgekehrt die Religion die Richtung der religiösen Gefühlswelt bestimmen will. Man tröstet sich wohl damit, daß die Wirklichkeit stets die Logik zu umgehen weiß. Hat die Spannung zwischen dem Bewußtsein der Gegenwart und den überlieferten Vorstellungen einen gewissen Grad erreicht, so wird die Reform erzwungen. Hören wir einmal Martin Buber über dieses Thema (aus einem Aufsatz auf den wir später noch zurückkommen werden):[1])

„Religion ist die Summe der Bräuche und Lehren, in denen sich die Religiosität einer bestimmten Epoche, eines Volkstums ausgesprochen und ausgeformt hat, in Vorschriften und Glaubenssätzen festgelegt, allen künftigen Geschlechtern ohne Rücksicht auf deren neu gewordene, nach neuer Gestalt begehrende Religiosität als für sie unverrückbar verbindlich überliefert. Religion ist so lange wahr, als sie fruchtbar ist; dies aber ist sie so lange, als die Religiosität, das Joch der Vorschriften und Glaubenssätze auf sich nehmend, sie doch — oft ohne es

---

[1]) Martin Buber: Jüdische Religiosität in dem Sammelbuch „Vom Geist des Judentums" S. 50. 51.

zu merken — mit neuem glühenden Sinn zu erfüllen und zu innerst zu verwandeln vermag, daß sie jedem Geschlecht erscheinen, als wären sie ihm selber heute offenbart, seine eignen, den Vätern fremde Nöte zu stillen. Sind aber die Riten und Dogmen einer Religion so erstarrt, daß die Religiosität sie nicht zu bewegen vermag, oder sich ihnen nicht mehr fügen will,[1]) dann wird die Religion unfruchtbar und damit unwahr."

Diese Auffassung nimmt der Religion, das leuchtet ohne weiteres ein, ihre innerste Kraft, die Kraft der absoluten Forderung, der bedingungslosen Verbindlichkeit, die jeder religiöse Imperativ besitzen muß. Hier kann ein Kompromiß nichts fruchten, kein Ausgleich zwischen Ideal und Wirklichkeit, — man sucht ja die eine, die alleinige Wahrheit, den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht, das schlechthin Gültige in der ewigen Bedingtheit des Lebens.

II.

Für jeden Offenbarungsglauben aber bleibt die Frage, ob der überlieferte Schatz von Lehren und Gesetzen der immer werdenden und wachsenden, immer persönlicher geformten Religiosität der Gegenwart Genüge und Erfüllung geben kann. Wir denken jetzt an unser Judentum. Hier hat die Frage meist noch einen anderen Klang. Im Mittelpunkt steht ein festgefügtes Gesetz, dessen peinliche Beobachtung das Leben des Einzelnen ständig umgibt und jede Persönlichkeitskultur zu verkümmern droht. Die Gefahr der Erstarrung scheint unüberwindlich. Es ist im Grunde das alte Argument des Christentums, das der jüdischen „Werkreligion," Verknöcherung, Entgeistigung, Werkheiligkeit vorwirft. — In dem oben erwähnten Aufsatz geht Martin Buber ähnliche Wege: er versucht in der Geschichte der jüdischen Religion den Kampf zwischen dem starren, leblosen Gesetzesprinzip und einer freien vergeistigten Erfassung als das treibende Moment der Entwicklung aufzuweisen. Wir können auf die historische Beweisführung im Einzelnen nicht eingehen, aber über einzelne Sätze hinwegzulesen, ist uns unmöglich. So

[1]) Von uns hervorgehoben.

schreibt Buber auf S. 68: „Sie — gemeint ist die Schrift — wird aber vom Priester, hernach vom ursprünglich freier gesinnten Schriftgelehrten, nicht als eine im Leben auszugestaltende, mit neuem Lebenssinn zu füllende Verkündigung, sondern als eine Satzung, eine Summe von Vorschriften behandelt, vom Priester formalistisch abgegrenzt, vom Schriftgelehrten dialektisch ausgesponnen, immer aber ins Enge, Starre, Unfreie gewandt, die lebendige Religiosität nicht fördernd sondern unterbindend." Diese Darstellung ist stark tendenziös, in solcher Verallgemeinerung sicher unwahr. Uns tut es weh, daß von jüdischer Seite ein Vorurteil wieder aufgegriffen wird, das so lange das Alpha und Omega der christlichen Theologie gebildet, bei der der Rabbinismus ja die düstere Folie geben muß, von der der Glorienschein des Stifters ihrer Kirche sich leuchtend abheben kann. Wir wollen hier statt jeder weiteren Diskussion, die Worte eines christlichen Forschers anführen, dessen Standpunkt auch vom Offenbarungsglauben hinlänglich entfernt ist, um seinen wissenschaftlichen Kredit nicht zu kürzen.

„Weit entfernt also, sich in Gegensatz zu den Ideen der Propheten zu setzen, war er (nämlich Esra) gerade der Mann, sie bis zur höchsten Entwicklung zu bringen, oder wenigstens dem Volke den Weg dazu zu weisen. In der Methode ist ein Unterschied zwischen den Propheten und Esra, in den Prinzipien aber keiner. Und wenn die Pharisäer und die späteren Rabbinen die Methode und die Prinzipien Esras weiter ausbauten, standen sie mit ihm in derselben Reihe als die rechtmäßigen Nachfolger und Fortsetzer der Propheten.[1]) Man kann in Wahrheit behaupten, daß von den späteren Typen des Judentums — Hellenismus, Apokalyptik und Rabbinismus — der letztere und nur der letztere das Erbe der Propheten antrat und weiter überlieferte. . . . . Für den Augenblick ist wohl genug gesagt, um zu erhärten, daß das Judentum, dem Esra sein eigenes Gepräge gab, indem er der Thora die höchste Stelle darin anwies, nach der geistigen Seite dadurch reicher und nicht ärmer gemacht wurde. Es sank nicht herab, sondern hob sich, es wurde nicht seichter und ärmer, sondern voller und tiefer und erhielt dadurch eine größere Macht als je zuvor, indem es zum bestimmenden Faktor im Leben des Einzelnen wurde."[2])

---

[1]) Von uns hervorgehoben.

[2]) R. Travers Herford: Das pharisäische Judentum, S. 54 ff. Ein Buch, für dessen Verbreitung jeder wirken sollte!

Dies Zitat nur zum Hinweis, daß man in christlichen Kreisen schon umzulernen beginnt.

Kehren wir zu unserem Gedanken zurück! Martin Buber sieht in dem Gesetz die Fessel, die den seelischen Schwung, die lebende Kraft der Religiosität darniederhält, wir glauben daß gerade der Gesetzescharakter unserer Religion die innere Freiheit gegeben und sie zu ihrer weltgeschichtlichen Aufgabe befähigt hat. Von der Bedeutung der religiösen Gemeinschaft haben wir oben gesprochen. Nun trägt aber Religiosität, wie hervorgehoben, stets einen durchaus persönlichen Zug, der im Grunde jeder Einordnung widerstrebt, keinen gemeinschaftbildenden Faktor in sich birgt. Hier gibt es zwei Wege der Vermittlung. Entweder eine gemeinsame Vorstellungswelt, die möglichst eng umgrenzt werden muß, wenn sie das Ziel religiöser Verbundenheit wirksam machen will, oder den gemeinsamen Kult und das religiöse Symbol. Das Judentum hat im wesentlichen den zweiten Weg gewählt — und mit vollem Recht. Jede Lehre, die er übernehmen soll, bedeutet dem freien, aufrechten Geist einen Zwang, einen Eingriff in das souveräne Recht der menschlichen Vernunft, das Symbol kann jeder mit dem Inhalt, mit dem Reichtum füllen, den seine eigene Seele trägt. Das Wort verhallt, ist hart, unbeugsam, jedem Mißverständnis ausgesetzt, das Symbol wirkt dauernd, elastisch, jedem verständlich, trägt die warme Farbe des Lebens. Das Wort ergreift nur Auge und Ohr, das Symbol fordert den handelnden Menschen selbst. Jede Lehre kann überwunden werden von der geistigen Entwicklung der Zeit, das Symbol spricht zu jedem Alter, jedem Geschlecht, jedem Stand und jedem Beruf. Es ergreift das Gemüt des Kindes, den Mann der Arbeit, es wird auch dem reifen Denker immer neue seelische Schätze bieten. Es gibt die Gemeinschaft, die alle umschlingt, ohne geistige Fesseln zu schmieden, die die großen Kräfte der Religion ins Volk, ins Leben des Alltags trägt. Das war die Aufgabe des Judentums, ein heiliges Volk, eine heilige Gemeinde zu gründen, darum ward

hier das Kultgesetz zur dauernden, umfassenden Lebensgemeinschaft. Es gibt im Grunde keine jüdische Religiosität, ebensowenig wie man von einer deutschen oder christlichen sprechen kann. Das würde ja stets bedingen, daß das Erleben und Fühlen jedes einzelnen sich einordnen läßt. Mit jedem neu geboren, wird diese innere Religion auch für jeden neu geschaffen, das ist ihr Reichtum, ihre Kraft. Dort die Ekstase des Mystikers, hier die Geistesandacht des Denkers, das jubelnde Gottgefühl des schaffenden, ringenden Mannes — wer will hier werten, hier trennen, nehmt alles, wie es ist, denn überall wohnt Gott und zeigt die Unendlichkeit seiner ewigen Kraft. — Man kann wohl die religiöse Grundstimmung einer Nation zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung machen, nur findet man von hieraus keinen Weg zu einem religiösen Imperativ. Das hat Martin Buber wohl auch nicht gemeint, aber ich schreibe für die vielen, die ihn mißverstehen —

Das Gesetz gibt das Band der Einheit und die innere Freiheit zugleich, und wenn das Judentum Männer der verschiedensten Geistesrichtung, von fast feindlichem Temperament, als ebenbürtige Verkünder seines Wortes tragen konnte, ich nenne nur Namen wie Hillel, Schamaj, Maimonides, Baal Schem, — man vergleiche damit die geistige Uniform der modern-protestantischen Führer — so verdankt es diese Kraft und Freiheit, dem jüdischen Gesetz. Nur noch ein Wort über den Wert der unbedingten Einordnung, die das Gesetz von uns fordert. Die Romantiker, Individualisten bis in den letzten Hauch ihrer Seele, sehnen sich nach dem alt-katholischen Kult. Das ist keine Laune ihres romantischen Traums. Je mehr Religion ihnen Erlebnis, je persönlicher ihre Gotterkenntnis wird, umso mehr streben sie nach Richtung, Bestimmtheit, sie wollen wieder in die Gemeinschaft untertauchen, ihr eigenes Ich im Bade der Menschheit läutern.

Ist es erlaubt etwas eigenes zu erzählen. Wir erhielten — eine junge freiwillige Schaar — den Befehl zum ersten Sturm. — Noch blieb etwas Zeit, nachdem die Vorbereitungen vollendet, Zeit, die Bedeutung der Stunde im Geist zu durch-

leben. — Die meisten beteten — oder wollten es tun. Wer kann in solchem Augenblick den Sturm der Gefühle, die Unrast der Bilder bannen. — Ich aber verstand zum erstenmal, was das vorgeschriebene Gebet uns gibt. Welche Weihe und Kraft die Worte gewinnen, in die so viele tausende vor uns und neben uns, das Leid und das Jauchzen ihrer Seele gegossen, ich war plötzlich, — so losgerissen von aller Vergangenheit, — wieder eins mit meinem Schicksal, meiner Heimat, meinem Volk. — — — — So geht es im Grunde mit jeder מצוה, jedem religiösen Symbol. Es gibt dem Erlebnis: Gemeinschaft, Richtung. Willenskraft.

Wir wollen das Ergebnis, zu dem wir gelangt, noch in einem Satze wiederholen. Ohne Gemeinschaft und Kult kann auch das religiöse Gefühl nicht erhalten bleiben, unser Judentum hat durch sein Gesetz eine Gemeinschaft geschaffen, in der der Persönlichkeit und Entwicklung die innere Freiheit gewährleistet bleibt. Das neue Zeitalter, vor dessen Pforten wir stehen, wird unser religiöses Empfinden sicherlich in vielem anders stimmen, wir werden in manchem seelisch reicher sein als unsere Väter, aber einen muß uns und wird uns unser altes Band, die Thora.

D. Hoffmann's „Deuteronomium“ und „wichtigste Instanzen“.

Von Dr. Jacob Sperber, Berlin.

Vom großangelegten Pentateuchkommentar D. Hoffmann's erschien vor Ausbruch des Krieges der erste Band des Kommentars zum Deuteronomium, der die Übersetzung und Erklärung zu Deut. 1 — 21, 9 enthält. Die in Aussicht gestellte ausführliche Einleitung, auf die häufig verwiesen wird, soll erst am Schluß des ganzen Werkes erscheinen. Der Name des Verfassers und die Bedeutung des Gegenstandes lassen es für gerechtfertigt erscheinen, wenn wir diesem Werk ein ausführliches Referat widmen.

Zwei Aufgaben hat sich H. in seinem Kommentar gestellt: eine negative und eine positive. H. bemüht sich einerseits die Angriffe, die die Bibelkritik gegen die Einheit und Autenthie des Pentateuchs richtet,

zurückzuweisen, andererseits die Worte der Thora mit der Tradition in Einklang zu bringen und nachzuweisen, daß die gesetzliche Interpretation unserer Weisen die autenthische Erklärung der schriftlichen Lehre darstellt. Die schwierigere ist wohl die erste, da hier Wissenschaft und „dogmatische Voraussetzungen" auf einander stoßen. Doch hat H. dabei von seinen dogmatischen Voraussetzungen abgesehen und nur solche Argumente vorgebracht, die jede unvoreingenommene Wissenschaft gelten lassen muß. Seine Beweisführung muß daher auf jeden überzeugend wirken.

H's Apologetik richtet sich hauptsächlich gegen die Quellenkritik. Wir verstehen darunter die Methode, die den Pentateuch in mehrere von einander unabhängige Quellenschriften zerlegt, die sich zum Teil widersprechen, ja sogar ausschließen sollen und hernach von einem Redaktor zu einem Werk vereinigt sein sollen, wobei natürlich viele Partieen aus den einzelnen Quellen gestrichen worden sind. Die Quellen, aus denen der Pentateuch bestehen soll, sind folgende: Die Partieen, die den Gottesnamen אלהים enthalten, werden mit E bezeichnet, die mit dem שם הויה mit J; für das Deuteronomium wird D gebraucht und endlich für den Priester-Codex, der die Gesetzgebung in Leviticus und die mit derselben zusammenhängenden Gesetze in Exodus und Numeri und einen Teil der Erzählungen in Genesis und Exodus umfaßt,[1]) PC. Ueber das Alter der Quellen hat sich die herrschende Ansicht der kritischen Schule im Laufe der Zeit geändert. Während man früher das Deuteronomium als den jüngeren Bestandteil und die Gesetzesgebung des PC als den älteren ansah, wird jetzt nach dem Vorgang Wellhausens gerade der PC als die jüngere und das Deuteronomium als die ältere Quelle angesehen. Es ist also klar, daß nach der Ansicht dieser Schule das Deuteronomium nie auf Gesetze des PC Bezug nehmen kann, da diese eine spätere Entwickelung darstellen sollen. Andererseits dürfen sich im gesamten althebr. Schrifttum (bis zur Zeit Esras) keine Spuren der Gesetzgebung des PC finden. Denn wenn diese als bekannt vorausgesetzt werden, so bestehen sie von altersher — was aber diese Schule leugnet. Es soll vor allem betont werden, daß die führenden Geister der krit. Schule nicht etwa aus Abneigung gegen das jüd. Schrifttum zu ihren Resultaten gekommen sind. Es genügt, den Namen A. Dillmann's zu nennen, um einzusehen, daß sie lediglich auf dem Weg ihrer wissenschaftlichen Forschung dazu kamen. Wenn wir auch andererseits den krit. Standpunkt von vornherein ablehnen, so müssen wir doch zugeben, daß wir ihr viel zum Verständnis der Bibel verdanken. Wenn wir diese Umstände berücksichtigen, müssen wir dem Verf. umso dankbarer dafür sein, daß seine Polemik

---

[1]) Die Teile des Pentateuch, die dem PC angehören sollen, sind bei Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen, Heft I S. 5, Anm. 2 aufgezählt.

— die uns von ihrer Wahrheit überzeugt — mit rein wissenschaftlichen Waffen geführt wird.

In seinem Komm. zum Deuter. weist nun H. nach, daß die Gesetzgebung des Dt. die des PC voraussetzt und ohne sie unverständlich ist Aus der Fülle des Materials sei hier nur auf folgende Beispiele hingewiesen. Nach der Ansicht der Kritik kennt der PC keinen מעשר שני, während das Dt. weder מעשר ראשון noch מעשר בהמה kennt. Aus Lev. 27 30ff. weist jedoch H. bis zur Evidenz nach (s. S. 144—46), daß der PC noch einen andern Zehnten außer dem Leviten-Zehnten kennt; nach den gegebenen Vorschriften (er wird קדש לד' genannt und darf ausgelöst werden), kann es nur der מעשר שני sein, von dem Dt. 14, 24 ff. die Rede ist. Andererseits ist es falsch anzunehmen, daß das Dt. keinen Leviten-Zehnten kennt. Ohne diese Annahme sind die Vorschriften in Dt. 18, 1; 10, 9 unverständlich.

Ein ferneres wichtiges Problem ist das Verhältnis von Dt. 14 zu Lev. 11, nämlich die Verbote betreffs der reinen und unreinen Speisen. Schon in seinem Lev. Komm. hat H. die Ansicht vertreten, daß diese Vorschriften ein Heiligkeitsgesetz darstellen. Hier werden noch weitere Beweise dafür erbracht. Nach Ansicht der Kritik soll Lev. 11 jünger als Dt. 14 sein. H. weist nun nach, daß das Gesetz im Lev. ursprünglich ist und im Dt. bloß wiederholt werde. Der Sprachgebrauch ist derselbe, ferner kann das Verbot, das Aas der unreinen Tiere zu berühren (14, 8) nur dem Lev. entnommen sein, wo auch ein Reinheitsgesetz gegeben wird (Lev. 11, 24—40); endlich entspricht die Ordnung der Gesetze im Dt. vollständig der im Lev.

Ueber das Verhältnis des Abschnittes, der von den Festgesetzen handelt, im Dt. 16 zu den entsprechenden Gesetzen in Lev. 23 hat H. ausführlich in seinem Lev. Komm. (II S. 117f.) und in seinen „Wichtigsten Instanzen“ (Heft I S. 101f.) gehandelt. Aus der Nichterwähnung des Neujahrsfestes und des Versöhnungstages im Dt. haben viele Kritiker den Schluß gezogen, daß diese Feste um die Zeit seiner Abfassung noch unbekannt waren. Mit Recht weist H. darauf hin, daß das Dt. bei Behandlung dieser Feste einschärfen will, daß man sie an auserwählter Stätte feiern soll. Dies konnte nur von den drei Wallfahrtsfesten gesagt werden. Da man aber am Neujahr und Versöhnungstag nicht im Heiligtum erscheinen mußte, so brauchten sie an dieser Stelle nicht erwähnt zu werden. Somit fällt die Hypothese der Kritik in Nichts zusammen.

Wie es dem Verf. gelungen ist nachzuweisen, daß die Lehre der Tradition im Schriftwort begründet ist und daß ihre Interpretation sich ungezwungen aus der Schrift ergibt, mögen folgende Beispiele zeigen.

Deut. 17 enthält zwei bedeutende Probleme der Exegese, nämlich die Vorschriften über den obersten Gerichtshof und das Königsgesetz. Der oberste Gerichtshof war kein Appellationsgericht, an das sich die

streitenden Parteien wenden sollten, sondern eine höhere Behörde, an die sich die Ortsgerichte zu wenden pflegten, um Auskunft über schwierige Fälle zu erlangen. Diese Erklärung wird nicht nur von der Mischna (Sanhedrin 11, 2), sondern von dem in 2. Chr. 19, 10 Erzählten bestätigt. Über die Zusammensetzung dieses Gerichtshofes sind in der Schrift keine deutlichen Angaben enthalten. H. kommt nach eingehenden Untersuchungen zu folgendem Resultat: Im hohen Gericht, das am auserwählten Ort seinen Sitz hat, sind levit. Priester als Mitglieder aufgenommen. Dem Tribunal präsidiert ein Schofet; für diese Würde dürfte in den meisten Fällen der Hohepriester am geeignetsten befunden worden sein, doch kann man auch jeden andern Richter zum Schofet wählen (S. 295). הכהנים הלויים (V. 9) bed. nämlich gleich הכהנים בני לוי (31, 9) die levit. Priester. Das Dt., das an der Schwelle des heil. Landes verkündet wurde, wendet sich nicht mehr an die Priesterfamilie, die Söhne Ahron's, sondern an den Priesterstand, den es mit gutem Recht nach seinem Stammvater Lewi nennt. Die Priester, von denen man annehmen durfte, daß sie gesetzeskundig sind, werden als geeignet befunden, im hohen Gericht zu sitzen. Doch weist השפט (V. 9) darauf hin, daß diese Würde nicht an den Priesterstand gebunden ist, sondern von der Gesetzeskunde abhängt. Weder Präsident noch Mitglieder dieses Gerichtshofes müssen Priester sein; auch Laien können diese Würde bekleiden. In einer ausführlichen Abhandlung (S. 298—309) weist H. gegen die Kritik nach, daß 1) die Existenz des obersten Gerichtshofes vor dem babyl. Exil durch Dt. 17, 8ff. und 2 Chr. 19, 4—11 gesichert ist und daß 2) nach der jüd. Tradition (im Talmud und bei Josephus) eine solche Behörde von Mose an bis zum Untergang des zweiten Staates (und noch lange nachher) bestanden und gewirkt hat.

Der mosaische Ursprung des Königsgesetzes (Dt. 17, 14ff.) wurde von den meisten Kritikern bestritten. Als Hauptbeweis dient ihnen die in 1. Sam. 8 erzählte Begebenheit, wo Samuel das Verlangen nach einem König als eine große Sünde gegen Gott ansieht und das Volk sich nicht auf diese Vorschrift der Thora beruft. Doch zeigt H., daß Samuel nicht gegen das Königtum an sich war, sondern nur die Gesinnung des Volkes rügte, aus welcher heraus es den Wunsch nach einem König aussprach. Die Aufgabe des Königs in Israel sollte es sein, für die Durchführung des göttlichen Gesetzes Sorge zu tragen, weder Eroberungen zu machen — der König wird erst nach der Eroberung des Landes gewählt —, noch die Verteidigung des Landes zu leiten — diese sollte die Nation selbst in die Hand nehmen. Da das Verlangen nach einem König nicht solchem Motiv entsprang, widersetzte sich ihm Samuel. Einen schlagenden Beweis für den mos. Ursprung dieses Gesetzes liefert uns der Text selber. In V. 16 wird als Begründung für das Rosseverbot die Befürchtung ausgesprochen, der König könnte das Volk nach Aegypten zurückführen. Diese

Befürchtung war nur in der mos. Zeit begründet, in einer späteren hätte sie keinen Sinn.

Im Gesetz über die Zeugen (Dt. 19, 15 ff.) soll die trad. Halacha dem Schriftwort widersprechen. Mit schlagenden Beweisen weist der Verf. nach, daß die halach. Auslegung die einzig richtige ist, wobei er auch Geiger's Hypothese von einer Umgestaltung der Halacha in dieser Frage widerlegt.

Die angeführten Beispiele genügen, um auf den tiefen Gehalt dieses bedeutenden Werkes aufmerksam zu machen. Mit inniger Befriedigung legen wir das Buch aus der Hand.

* * *

„Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausen'sche Hypothese, Heft II“ (Beilage zum Jahresbericht des Rabbinerseminars für 1913/14 und 1914/15) ist die jüngste Publikation aus der Feder D. Hoffmann's. In diesen Arbeiten will H. den Nachweis erbringen, daß die von der Kritik als PC bezeichneten Teile des Pentateuchs von den anderen Teilen desselben vorausgesetzt werden oder zumindest in solch enger Beziehung zu ihnen stehen, daß daraus die Einheit der angeblich verschiedenen Verfassern angehörigen Schriften gefolgert werden kann. In dieser Fortsetzung behandelt der Verf. das Verhältnis des PC zu den als IE bezeichneten Teilen der Genesis. Besonders in diesem Buche will die Kritik Doppelberichte entdeckt haben, die aus verschiedenen Quellenschriften stammen sollen. Die Schöpfungsgeschichte, der Bericht über die Sintflut, die Völkertafel und die Geschichte der Patriarchen sollen in verschiedenen, von einander unabhängigen Berichten vorliegen, die erst vom Redaktor zu einem Werk zusammengearbeitet worden sind. Bei Ausscheidung der Quellen von seiten der Kritik werden zusammenhängende Abschnitte auseinandergerissen, ja einzelne Verse werden geteilt und verschiedenen Verfassern zugewiesen. Am anschaulichsten kann man dieses Verfahren aus Haupt's Regenbogenbibel ersehen, wo die Quellen durch verschiedene Farben dargestellt werden. Unserm Verf. gebührt das Verdienst, als einer der Ersten gegen diese radikale Schule aufgetreten zu sein und sie Schritt auf Schritt bekämpft zu haben. Diesen langjährigen Studien verdankt auch die neueste Schrift ihre Entstehung. Der Verf. weist hier nach, wie jeder Vers in seinen Zusammenhang paßt und wie die als verschiedene Quellen bezeichneten Teile sich gegenseitig ergänzen und voraussetzen und einzeln unvollständig und unverständlich wären. Wir haben nicht das Recht, sogen. charakteristerische Ausdrücke für gewisse Quellen in Anspruch zu nehmen, da sie überall promiscue gebraucht werden. Wo sich sprachliche Verschiedenheiten vorfinden, sind sie im I n h a l t des Textes begründet;

dafür liefern die beiden Schöpfungsberichte und die Völkertafel gute Beweise. Die Doppelberichte existieren nur scheinbar.

Wir sehen davon ab, Proben zu bringen und bitten den Leser dieses Buch mit der Bibel in der Hand zu studieren. Denn solche Bücher sind nicht zum Lesen, sondern zum eingehenden Studium bestimmt.

Wer auch nur eine Schrift von Hoffmann kennt — und es wird nur Wenige geben, die irgendwie Interesse für die jüdische Wissenschaft haben, die eine solche nicht kennen — für den bedarf ein neuerschienenes Werk aus seiner Feder nicht des anpreisenden Lobes. Die Schärfe der Beweisführung, die Gründlichkeit in der Herbeischaffung und Behandlung des Beweismaterials, die Klarheit der Diktion, sie sind immer gleich stark und zwingen immer wieder von Neuem Bewunderung ab. Wir enthalten uns daher jedes rühmenden Beiwortes über die Vorzüge dieser neuen Werke. Nur noch eine Bemerkung allgemeiner Art.

Die biblische Wissenschaft ist in der letzten Zeit zumeist leider nur von der protestant. Theologie gepflegt worden. Die jüd. Forscher überließen dieses Gebiet widerspruchslos den christl. Forschern, die die Bibel zum Tummelplatz der wüstesten Hypothesen machten. Wenn sich auch hie und da ein jüd. Forscher auf dieses Gebiet wagt, so wird er von den „zünftigen“ Gelehrten ignoriert. Dennoch sind die Leistungen der Juden nicht zu übersehen. Die gelehrten Untersuchungen von Josef Halévy, Jacob und Jampel sind beachtenswerte Erscheinungen, an denen die Wissenschaft in der Zukunft nicht ruhig vorübergehen kann. Sie müssen berücksichtigt werden.

Zu besonderer Genugtuung gereicht uns folgende Beobachtung. Das Reformjudeutum propagierte die Rückkehr zur Bibel und nahm für sich die wissenschaftliche Behandlung der heil. Schrift in Anspruch. Wenn wir heute diese „wissenschaftlichen“ Leistungen einer Kritik unterziehen, so müssen wir ein vernichtendes Urteil fällen: Die meisten Schriften dieser Art — ihre Zahl ist nicht zu groß — gehen nicht über das Durchschnittsmaß hinaus und folgen sklavisch den herrschenden Hypothesen innerhalb der protestant. Schulen. Demgegenüber soll darauf hingewiesen werden, daß die bahnbrechenden Arbeiten D. Hoffmann's, mit denen wohl die Bibelkritik nach dem Zugeständnis eines ihrer hervorragenden Vertreters zu rechnen haben wird,[1]) aus den Vorlesungen hervorgegangen sind, die der Verf. am Rabbinerseminar gehalten hat. In Zeiten, in denen die Schriften der Nachbeter längst vergessen sein werden, werden diese Arbeiten ihren unvergänglichen Wert behalten und als Fundgrube des Wissens und der Belehrung dienen.

[1]) Vgl. Baentsch's Besprechung des Lev. Kom. in Orient. Literaturzeitung Jhg. 1908.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

3. Jahrgang | Marcheschwan 5677 / November 1916 | Heft 11.

Achad Haam und das gesetzestreue Judentum.

Achad ha-am macht einmal die geistvolle Bemerkung, daß mit dem Begriff des jüdischen Jubeljahres der Blick auf die Zukunft verbunden ist, der Gedanke an die Rückkehr zur Freiheit oder zum ererbten Besitz, während an den des modernen Jubiläums der Gedanke an die Vergangenheit sich knüpft. Und er will nicht recht einsehen, weshalb wir uns einen Feiertag daraus machen sollen, wenn ein großer Mann an den Abend seines Lebens gelangt ist, und wir doch in den meisten Fällen kaum den Schüler sehen, der den Meister ersetzen könnte.[1])

Wenn er mit solchen Erwägungen jegliche Feier seines sechszigjährigen Geburtstages, die in nationaljüdischen Kreisen vor einiger Zeit begangen wurde, würde ablehnen wollen, so wäre das vielleicht berechtigt. Denn wir sehen keinen, der als geistiger Führer und Berater an seine Stelle treten könnte. Aber seine Anhänger könnten ihm aus seinen eigenen Schriften die Worte entgegenhalten, mit denen er seine

---

[1]) Al Peraschath Derachim Band III S. 2. Wir zitieren im Folgenden nur dort nach der hebräischen Ausgabe Verlag Achiasaf, wo keine Übersetzung vorliegt; da die ersten Bände vergriffen, und wenig zugänglich sind, zitieren wir sonst nach der deutschen Ausgabe „Am Scheidewege" Berlin. Jüdischer Verlag, Band I, 2. Auflage 1913. Band II 1916. Die hebräische Ausgabe des ersten Bandes zitieren wir nach der ersten Auflage, da uns die zweite nicht erreichbar war. — Die biographischen Daten über Uscher Ginzberg (Achad Haam ist ein Pseudonym = Einer aus dem Volke) siehe bei Friedländer, dem Übersetzer des ersten Bandes „Am Scheidewege" das. S. 6f.

großzügige Betrachtung zur siebenhundertjährigen Gedenkfeier des Maimonides beginnt. Nie sei in den früheren Zeiten der hundertjährigen Wiederkehr dieses Tages gedacht worden, obwohl jene Zeiten doch Maimonides im Herzen näher gestanden, besser weil sie ihm näher gestanden[2]). Wir tun — vor allem wohl dem westeuropäischen Nationaljudentum kein Unrecht, wenn wir von ihm aussagen, daß es von dem Geiste Achad Haams sich nicht genügend hat durchdringen lassen. Achad Haam steht ihm daher fern genug, daß es sich in seinem Sinne das Recht erworben hat, sein Jubiläum zu feiern.

Wir, die Vertreter des gesetzestreuen Judentums können sein Jubiläum nicht feiern. Denn wir würden damit zum Ausdruck bringen, daß sein Lebenswerk als Ganzes zur Erhaltung und zur Förderung des Ideals beigetragen, das uns voranleuchtet. Aber auseinandersetzen sollen und müssen wir uns mit seiner Ideenwelt. Das soll im Folgenden geschehen. Wenn wir da eine oft scharfe Polemik nicht werden vermeiden können, so ist das in dem großen Gegensatz der Anschauungen begründet. Nur für den, der Achad Haams Schriften nicht kennt, bedarf es der ausdrücklichen Versicherung, daß wir ihn als originalen Denker und Meister der neuhebräischen Sprache, als einen Mann reiner Gesinnung und des Herzenstaktes schätzen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die gesamte Ideenwelt Achad Haams zu zergliedern, seine umfassende Wirksamkeit, die er als Erzieher eines ganzen Geschlechts von hebräischen Schriftstellern geübt, seinen Einfluß auf die Wandlung, die der praktische Zionismus genommen hat, darzustellen. Wir beschränken uns darauf, seine Stellung zu den religiösen Problemen im Judentum zu beleuchten. Einer solchen Stellungnahme konnte Achad Haam nicht wie soviele andere zionistische Schriftsteller ausweichen, da die Grundidee, für deren Verwirklichung er ein ganzes Leben hindurch

---

[2]) A. P. D. IV S. 1.

literarisch gekämpft, zuviel Berührungsflächen mit der religiösen Weltanschauung hat.

Diese Grundidee ist die folgende: Der politische Zionismus hat zwei Entstehungsgründe, die auch fortdauernd ihm seine Anhänger schaffen und auf seine geistige und materielle Entwickelung Einfluß ausüben: das physische Elend der ostjüdischen Massen und die seelische Not des von dem Antisemitismus in seiner persönlichen Ehre verletzten Westeuropäers. Beides sind schwer zu ertragende Übel und was nur geschehen kann, um sie zu heben, ist mit Freude zu begrüßen. Aber es rührt nicht an die Wurzel der Daseinsmöglichkeit des jüdischen Volkes. Dies Dasein ist allein bedroht durch das Eindringen der modernen Kultur in das in Westeuropa vor der Emanzipation, im Osten bis vor wenigen Jahrzehnten noch unberührte geistige Eigenleben des jüdischen Volkes. Dieser Assimilation sind die westeuropäischen Juden bereits erlegen, ihr müssen und werden auch die Ostjuden unweigerlich in kürzerem oder längerem Zeitabstand verfallen. Die innere Synthese zwischen dem Juden und Europäer kann auf fremdem Boden nicht vollzogen werden. Das ist nur möglich auf dem Boden, der durch die Geschichte geheiligt ist, auf dem eine solche Vergangenheit zu uns spricht, auf dem, wenn auch zunächst nur in Enklaven, eine eigene jüdische Kultur geschaffen werden kann. Diese Enklaven im heiligen Lande — denn sein vollständiger Besitz ist aus den mannigfachsten äußeren Gründen für nicht absehbare Zeit ausgeschlossen — werden politisch nie eine entscheidende Rolle spielen, sie werden nicht einmal in nennenswerter Weise die materielle Not der bedrückten und zur Auswanderung gezwungenen Juden lindern können. Aber wenn sie in musterhafter Weise bewirtschaftet werden, wenn dort als Muttersprache die altheilige hebräische Sprache, die Laute der uralten Volkssprache erklingen, wenn dort das niedere und höhere Erziehungswesen in vollendeter Weise geregelt ist, wenn sich dort ein reges literarisches Leben entwickelt mit all seinen Organen, und dies alles in der Form

einer jüdischen Kultur, die alles Gute der europäischen Kulturen organisch zu einem Eigenen in sich verarbeitet hat — dann ist in Palästina ein geistiges Zentrum geschaffen, das gleichsam das Herz des jüdischen Volkes bildet, der Mittelpunkt des Blutumlaufes, aus dem alle Glieder und mögen sie noch so entlegen sein, belebt und ernährt werden. Das Bewußtsein, ein solches Zentrum zu besitzen, wird die örtlich und seelisch Entfernten stärken, ihnen die Kraft geben ihre Eigenart zu bewahren. Nach Palästina wird man wallen um dort zu schauen, daß ein in sich geschlossenes national eigenes Leben pulsiert und wie es beschaffen ist. Diese Eindrücke wird man in die Heimat mitnehmen und hier werden diese die Wechselwirkung auslösen, daß mancher den Entschluß faßt sein ganzes Leben Palästina und seiner materiellen und geistigen Kultur zu widmen und indem er für immer dorthin übersiedelt, der nationalen Wiederbelebung und Selbsterhaltung neue Kräfte zuzuführen. Über den Inhalt der neuen geistigen Kultur, die in Palästina Wirklichkeit werden soll, läßt sich nur soviel sagen: Die religiöse Idee, die der geistigen Kultur des Judentums seit Jahrtausenden den Stempel aufgedrückt hat, wird auch hier eine beherrschende Rolle spielen. Welcher Art die Formen sein werden, in denen sie sich auswirkt, können wir schwer feststellen. Das ist auch nicht nötig. Denn die Entwickelung, die wir ja (nach Achad Haam) als die wissenschaftlich gesichertste Wahrheit in unser Denken aufgenommen haben, wird schon in einem sanften Übergang das Lebensfähige und darum Richtige zu Stande bringen. Diese Entwickelung, diese sanften Übergänge dürfen darum nicht durch plumpe Eingriffe gestört werden. Der jugendliche Überschwang eines sich auch auf dem heiligen Boden breit machenden Radikalismus kann daher nicht scharf genug gegeißelt werden. Für die Möglichkeit einer friedlichen Umwandlung des Alten in das Neue im Bunde mit den Vertretern des Alten bürgt das Vorhandensein streng frommer Rabbiner, die es nicht verschmähen, an der Seite von Freidenkern im Dienste des nationalen Judentums zu wirken.

Wir wollten jedem verständlich sein und haben darum alles Beiwerk der Beweisführung aus Philosophie, Psychologie usw. fortgelassen. Aber aus dem Angeführten ist bereits klar, wie vielfach die Gelegenheit ist, daß der Vorkämpfer des geistigen Zionismus mit den Anschauungen des überlieferten Judentums zusammenstößt.

I.

Wenn — wie wir später sehen werden — es schon bei der praktischen Betätigung darauf ankommt, von welchen Theorien die Förderer einer Bewegung ausgehen, so gilt das naturgemäß noch viel mehr von dem, der diese praktische Betätigung vorzüglich in der Schaffung und Belebung geistiger Kräfte vollzogen sehen möchte. War es schon früher nicht gleichgültig, daß die Führer des *politischen* Zionismus ein Herzl und Nordau dem Geiste des überlieferten Judentums fern standen, so ist es von entscheidender Bedeutung, welche Stellung der Begründer des *geistigen* Zionismus zur Religion einnimmt. Es ist darum kein Schnüffeln nach Rechtgläubigkeit, kein Versuch der Verketzerung, wenn wir uns mit den religiösen Grundanschauungen Achad Haams beschäftigen, sondern der erste und wichtigste Schritt, um zu erkennen, was Achad Haam für das Judentum, wie wir es verstehen, bedeutet.

Achad Haam ist ein unbedingter Anhänger der Entwickelungslehre und ihrer Anwendung auf die Geschichte *aller* Völker. Die Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Literatur nimmt hier keine Ausnahmestellung ein. Dementsprechend kann von einer übernatürlichen Offenbarung nicht die Rede sein, auch die Religion Israels ist ein Produkt der Volksseele, alles, was das Judentum an hohen Ideen hervorgebracht hat, ist dem Innern der großen Männer, die es hervorgebracht hat, entsprossen und hat in allmählichem Wandel vom Niederen zum Vollkommneren, indem das folgende Geschlecht an die Errungenschaften des früheren angeknüpft hat, an dem System von Gedanken und Normen mitschaffen

helfen, das uns jetzt als der Inhalt des Judentums entgegentritt. Diese Konsequenzen hat er zwar — soweit mir bekannt — nicht ausdrücklich gezogen. Achad Haam vermeidet es — obwohl er aus seinen abweichenden Anschauungen auch in den versöhnlichsten Auseinandersetzungen nie ein Hehl macht[2a]) — auf eigentlich religiöse Grundfragen einzugehen. Aber wenn er, wie das öfters geschieht, für die Zeit des Talmuds eine Entwickelung der Religion annimmt, und sie für die Zukunft des Judentums erhofft[3]), so ist ohne weiteres ersichtlich, daß nach ihm auch die Religionsgeschichte Israels in der biblischen Zeit von der Entwickelung beherrscht wird.

So sehen wir ihn denn auch in den verschiedensten Punkten den Theorien zustimmen, die die liberal-protestantische Theologie für die Entwickelung der israelitischen Religion aufgestellt hat. Der Aufsatz „Priester und Prophet“[4]) hat die Vorstellung zur Voraussetzung, die uns aus der Wellhausenschen Hypothese geläufig ist, daß „das Gesetz später ist als die Propheten“. Die allgemein von den christlichen Theologen angenommene Behauptung, die wir bei Schürer, Bousset und vielen anderen finden, daß die Unsterblichkeitslehre der klassischen Zeit des biblischen Altertums unbekannt ist und erst zu einer Zeit auftritt, da die Nationalreligion abgelöst wird durch die individualistische, der fernere Gedanke, daß die Lehren von der messianischen Hoffnung und Auferstehung der Toten nicht ursprüngliche Lehren des Judentums sind, sondern erst zur Zeit des nationalen Niedergangs entstanden, da das Unglück, das die Frommen verfolgte, in den Zeitgenossen die Forderung entstehen ließ, es müßten doch auch diese persönlich an den Verheißungen einer glücklichen Zukunft teilnehmen, all diese Gedanken begegnen uns häufig bei Achad Haam[5]).

Es ist nicht nötig, aus den Schriften Achad Haams

[2a]) Vgl. u. a. A. S. I S. 122f.
[3]) Am angegebenen Orte und öfters.
[4]) A. S. I S. 240—251.
[5]) Vgl. A. S I 38ff. II 137 A. P. D. II 34.

nun im Einzelnen den Nachweis zu führen, wie nach der Annahme der Entwickelungslehre so ziemlich alle Dogmen des überlieferten Judentums unhaltbar werden. Ich kann, was ich einmal in Charakterisierung einer anderen Gruppe des Judentums gesagt[6]) auch auf ihn anwenden. Aus seiner Grundanschauung ergibt sich als Konsequenz: „die Leugnung der göttlichen Offenbarung als eines Aktes, in dem Gott den Menschen seinen unzweifelhaften Willen kundgetan. Sodann: Entwickelungsfähigkeit des Judentums zu einem Gebilde von Lehren und Forderungen, das von dem jedesmaligen Zeitbewußtsein seine Gestalt erhält[6a]). Und endlich die Einreihung der Religion in die Gesamtheit der anderen Kulturfaktoren, ihre Verdrängung aus der ihr im geschichtlichen Judentum zugewiesenen centralen Bedeutung für alles menschliche Denken, Fühlen und Wollen."

Wir werden auf Einzelnes noch zurückkommen. Hier soll vor allem darauf hingewiesen werden, daß Achad Haam — was ihm sicherlich schmerzlich sein muß — unmittelbar in die Nähe der Vertreter des Judentums rückt, die nach den bekannten Vorgängen vor einigen Jahren als Richtlinienrabbiner bezeichnet werden. So scharf sich Achad Haam in den verschiedensten Aufsätzen gegen die Reformer wendet, die umstürzen wollen, statt alles der natürlichen Umwandlung zu überlassen, die religiöse Formen s c h a f f e n wollen statt das Vorhandene mit neuem Geiste zu erfüllen[7]), wenn er auch den radikalen Führer dieser Richtung in England Claude Montefiore in dem Aufsatz „die Schwankenden"[8]) aufs schärfste abführt und ihm zeigt, daß sein Bestreben, das neue Testament neben die jüdische Bibel setzen zu wollen, das Judentum geraden Weges in das Christentum führt, kurz

---

[6]) „Gesetzestreues und liberales Judentum" S. 76f.

[6a]) Das „von dem j e d e s m a l i g e n Zeitbewußtsein seine Gestalt erhält." gilt von Achad Haam nur mit Einschränkung. Es müßte bei ihm heißen: das von dem jedesmaligen Zeitbewußtsein beeinflußt ist.

[7]) A. S. I. 120 u. s.

[8]) A. S. II 228ff.

wenn Achad Haam wohl zu keiner Gruppe innerhalb des Judentums weniger neigt als zu der des liberalen Judentums — in der Anschauung über Entstehen und Entwickelung des geschichtlichen Judentums sind sie der gleichen Meinung und damit in der Verwerfung aller überlieferten Dogmen [9]).

Auch in einem anderen Punkte geht er mit den Liberalen zusammen, indem er unseren zweifellos größten Geist während des Mittelalters: Maimonides für das Recht, in religiösen Fragen nur den Forderungen des Verstandes zu folgen, in Anspruch nimmt. Auch hier geht er scheinbar einen völlig anderen Weg als die liberalen Beurteiler des Maimonides. Aber, wo es sich darum handelt, das Problem, das uns der Widerspruch zwischen dem Maimonides des Gesetzeskodex Mischne-Thora und dem Maimonides des von Aristoteles so abhängigen philosophischen Werkes More Nebuchim aufgibt, zu lösen, schwankt er keinen Augenblick, die Entscheidung dahin zu treffen, daß Maimonides' philosophisches System für ihn das höchste bedeutete, und die unendliche Mühe, die er sich mit der Kodifizierung der Thoragesetze gab, eigentlich unbegreiflich ist und nur zu erklären ist aus dem heißen nationalen Gefühl, das ihn beseelte und ihn dazu trieb, dem nationalen Gut des Judentums die würdige Form zu geben [10]).

Wir möchten bei dieser pragmatischen Würdigung des Maimonides durch Achad Haam verweilen, um an einem Beispiel zu zeigen, wie anfechtbar auch die Ausführungen eines so geistvollen Mannes sind, wenn sie sich in den Dienst einer vorgefaßten Idee stellen.

Maimonides Werk, meint er, bedeutet eine ungeheure Umwälzung in der Geschichte des jüdischen mittelalterlichen Denkens. Vorher war die Philosophie die Magd der Theologie, dachte und glaubte man nach dem Grundsatz credo quia

---

[9]) Vgl. Richtlinien usw. V und mein „Gesetzestreues und liberales Judentum“ S. 62f.

[10]) A. P. D. IV 20—37.

absurdum. Maimonides hat das Primat der Vernunft verkündet, die Alleinherrschaft des verstandesmäßigen Prüfens proklamiert: Nichts dürfe geglaubt werden, das sich nicht vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen könne [11]).

Was hat Maimonides veranlaßt, diese extreme Forderung aufzustellen? Die Erfahrungen, die er mit dem Fanatismus der Muhammedaner gemacht und die gerade in die Zeit seiner Entwickelungsjahre fielen, von seinem dreizehnten bis zum dreißigsten Jahre, da er vom Knaben zum vollendeten Manne reifte. Hier wuchs in ihm empor die unüberwindliche Abneigung gegen einen blinden Glauben, der nur aus dem Wirken eines Propheten seine Beglaubigung empfängt. Mußte doch auch bei den Juden der Gedanke auftauchen, warum können wir nicht ebenso sehr den Glauben annehmen, daß Muhammed Wunder getan, wie sie Moses geübt. Wo ist das Kriterium für die Wahrheit? So wollte er mit untrüglichen Vernunftbeweisen zeigen, daß die erste Religion auch die einzige sei, sodaß wenn noch soviele Propheten wie Muhammed kämen, wir ihre neue Religion nicht anzunehmen brauchten, ein Vernunftbeweis schwerer wiegt als alle prophetischen Wunderzeichen [12]). Vielleicht wollte er auch den unter dem Zwange Übergetretenen einen Trost geben. Wenn diese auch in ihrem Herzen dem Judentum anhingen, so konnten sie doch oft die Gebote nicht erfüllen. Ihnen, die dann möglicherweise an ihrem Judentum verzweifelten und dachten, was nützt uns unsere Gesinnung, wenn wir nicht praktisch unser Judentum üben, wollte er — wenn auch unbewußt — auf dies Primat der Vernunft verweisen, daß die letzte Vollkommenheit nicht durch das Tun sondern durch das Erkennen errungen wird [13]).

Das Erkennen der höchsten Ideen, das ist das Endziel und der eigentliche Zweck der jüdischen Religion, das Gesetz ist nur das Mittel um die Gemeinschaft zu erhalten, deren

---

[11]) A. P. D. IV S. 21 f.
[12]) a. a. O. S. 23 f.
[13]) a. a O. S. 24.

Glieder sich dieser Erkenntnis hingeben sollen. Daher war es nötig, einerseits diese Ideen in ihren Grundzügen möglichst jedem nahezubringen und andrerseits die Kenntnis des Gesetzes, das doch nur Mittel zum Zwecke ist, in möglichst bequemer und leichter Weise der Gesamtheit beizubringen, endlich die höchste Idee vor jedem Zweifel, der in sie von den Thoragläubigen gesetzt werden könnte, zu schützen. In drei Etappen, die durch die drei großen Werke des Maimonides bestimmt sind, suchte er das Ziel zu erreichen. Schon in seinem Kommentar zur Mischnah nimmt er jede Gelegenheit wahr, um die allgemeinen Ideen einzuprägen. In sein großes halachisches Werk nimmt er diese Ideen als religiöse Gesetze auf. Aber das wichtigste Werk war ihm sein „More Nebuchim". Er will dort die „Irrenden" nicht nur davor schützen, daß sie infolge ihrer philosophischen Überzeugung die Grundlehren der Thora verwerfen, sondern ebenso sehr, daß sie nicht an ihrer Philosophie irre werden. Ja, das letztere erschien ihm als eine große Gefahr; was nützte der Mischne-Thora, was bedeutete der Erfolg, daß dadurch den „Auserwählten" die rechte Grundlage gegeben war, durch die sie befähigt wurden, sich den höchsten Ideen hinzugeben, wenn diese selbst gefährdet waren, indem aus einer falschen unphilosophischen Auffassung der jüdischen Religion die Gefahr entsprang, daß diese Erwählten nicht zur Stufe der höchsten Erkenntnis gelangten? Dieser Gefahr zu begegnen ist die Aufgabe des More Nebuchim, dessen Inhalt in dem einen Satze zu geben ist: „Richtet euch nur nach der Vernunft, die Lehren der Religion aber habt ihr so zu erklären, daß sie mit der Vernunft übereinstimmen. Denn das vernünftige Erkennen ist Ziel und Zweck des Menschen, die Religion nur ein Mittel für diesen Endzweck[14]).

Die Befreiung der Vernunft von einer Autorität, die ihr übergeordnet ist, das ist das nach Achad Haam große und dauernde Verdienst des Maimonides. Es ist daher oberflächlich, wenn man von Maimonides behauptet, er habe

[14]) a. a. O. S. 25—28.

durch seine Lehre vom Wesen der Seele und durch die Aufstellung seiner Grundsätze den Glauben in Fesseln geschlagen. Früher hätte es keine eigentliche Dogmatik gegeben, wären alle Glaubenslehren mehr im Flusse gewesen und durch die Fixierung der dreizehn Glaubensartikel hätte er die Lehre des Judentums zur dogmatischen Erstarrung gebracht. „Denn die Quelle, aus der die Verpflichtung entsprang, an diese Dinge zu glauben, war ja jetzt nicht mehr eine fremde Autorität, sondern die menschliche Vernunft selbst. Damit aber war jener Verpflichtung die Kraft genommen, das Denken des nach Erkenntnis Strebenden in Banden zu schlagen. Sobald dieser sich bewußt wird, daß jene Grundsätze, die Maimonides als verpflichtend ansah, aus dem vernunftgemäßen Denken nicht zu folgern sind, muß er gerade nach Maimonides' Theorie das glauben, was ihm einleuchtend erscheint“ [15]).

Wie stand Maimonides nun, fährt Achad Haam fort, zu dem, was uns als der Grundpfeiler im Leben des Judentums erscheint, zum Nationalgefühl? Die Bedeutung dieses Gefühls für das Judentum hat er freilich nicht klar erkannt und ihm mit Bewußtsein keinen besonderen Raum in der Lehre vom Judentum zugewiesen. Sonst hätte er es gleich Jehuda Halevi benutzt, um mancherlei, was im Judentum in diesem Gefühl seine Mängel hat, zu erklären. Er hätte auf keinen Fall dort, wo das nationale Moment auf der Hand liegt, wie bei den Festen, diese Satzungen damit begründet, „daß sie die Liebe befördern, die für das Gedeihen des politisch-geselligen Verhältnisses der Menschen notwendig ist.“ Aber deshalb war das Nationalgefühl bei Maimonides, wenn er sich dessen auch nicht bewußt war, nicht minder wirksam. Nur so läßt sich erklären, daß er den Glauben an das Kommen des Messias und an die Auferstehung der Toten in sein System so unlogisch aufnahm. Einem Manne wie Maimonides, der selbst in seinem Sefer Hamizwoth gegen die Männer, welche bei der Zählung der Mizwoth wahllos ohne das rechte Einteilungsprinzip zählen, wettert, konnte

---

[15]) a. a. O. S. 30.

unmöglich bei klarem Nachdenken der logische Schnitzer unterlaufen, den ihm Albo in seiner Polemik über die Vermengung von Grundprinzipien und abgeleiteten Sätzen in der Aufstellung der dreizehn Glaubenssätze vorwirft. Er stand aber hier unbewußt unter dem Zwange seines nationalen Fühlens. Er fühlte, daß die Hoffnung auf die nationale Wiedergeburt ein Postulat der nationalen Selbsterhaltung war und ohne die nationale Selbsterhaltung auch die Erhaltung der Religion in Frage gestellt wäre. Das gleiche gilt von dem Glauben an die Auferstehung der Toten. Jeder Jude empfand im Exil nicht nur sein eigenes individuelles Leid, sondern das Leid der ganzen Nation. Für seine persönlichen Leiden konnte ihm die Hoffnung auf das Jenseits einen Trost bieten, nicht aber für das Leid der Gesamtheit. Und da das Gefühl für die Einheit der aufeinanderfolgenden Generationen im Leben der Nation im Einzelnen nicht mehr lebendig war, suchte man Trost in dem Gedanken, daß man bei der Auferstehung der Toten Zeuge sein würde des Glückes, um das entschwundene Generationen in den Leiden der Verfolgungen gekommen waren [16].

Es bedarf aber gar nicht dieser Einzelheiten um zu beweisen, daß Maimonides von einem starken Nationalgefühl durchdrungen war. Wir haben ausgeführt, daß Maimonides auf Grund seiner Theorie von der Vorherrschaft der Vernunft sich genötigt sah die Religion in Einklang zu bringen mit den Forderungen des Denkens. Wir wissen aber heute, daß das verstandesmäßige Erkennen nicht dazu ausreicht, den Menschen zu einer mühseligen Arbeit zu bestimmen, daß der Entschluß und die beharrliche Ausdauer des Willens nur erwächst aus der Kraft eines starken Gefühls. Wenn wir nun gesehen, wie die religiösen Satzungen dem Maimonides nur ein Erziehungsmittel sind für die Ertüchtigung im Erkennen und ethischen Handeln, ja daß ein sehr großes Gebiet der Halacha wie die Opfer und alles, was mit ihnen zusammenhängt, nur eine Art kleineres Übel sind und nun die Einzelheiten in den

[16]) a. a. O. S. 31—35.

Satzungen nach ihm überhaupt keinen tieferen Grund haben, und dabei bedenken, welch unendliche Mühe es Maimonides gekostet hat, die überall hin verstreuten Halachas zu sammeln und sie systematisch zu ordnen und so das Riesenwerk seines Gesetzeskodex zu verfassen, so müssen wir zu dem Resultat kommen, daß diese Arbeit nicht einer nüchternen Nützlichkeitserwägung, sondern nur aus der Liebe entsprossen sein kann, dem nationalen Empfinden, das die völkische Lehre und die nationalen Bräuche auch dort mit dem Gefühl der Liebe erfaßte, wo die Theorie einen rechten Wert nicht einzusehen vermochte.

Ja, auch das ganze Streben des Maimonides, das Judentum philosophisch zu durchdringen, ist nur zu erklären, wenn wir sein nationales Empfinden uns hier mitwirkend denken. Wir können jene mittelalterlichen Religionsphilosophen verstehen, die sich bemühten einen Ausgleich zwischen der Religion und der Philosophie zu finden. Ihr ganzer Sinn war darauf gerichtet, die Religion vor den Gefahren zu schützen, die ihr aus dem vernünftigen Denken drohten. Was konnte aber einen Maimonides, für den es keinen Vergleich gab, nach dem die Religion sich unweigerlich der Vernunft unterzuordnen hatte, dazu bewegen, unermüdlich Kraft und Zeit der undankbaren und oft doch nur durch gezwungene Mittel ausführbaren Arbeit zu widmen, die Religion von all dem zu „reinigen“, was „übervernünftig“ ist? Die Religion gewann doch nichts, wenn sie aufhörte, die Herrin, im Hause zu sein, und die philosophischen Lehren konnten ja von ihm den Gleichgesinnten überliefert werden, wie es alle freien Denker vor ihm und nach ihm getan, während man die Menge bei ihrem Glauben ließ. Nur sein nationales Empfinden macht das begreiflich. Die jüdische Religion, das einzige nationale Erbe, das noch die Zerstreuten unseres Volkes verband, das sollte von der eisernen Mauer vernunftgemäßer nach der innersten Überzeugung des Maimonides unerschütterlicher Beweise umgeben sein und so für immer dem Ansturm der Feinde trotzen können[17]).

[17]) a. a. O. S. 36f

Soweit Achad Haam. Man kann sagen, daß so geistvoll diese Ausführungen sind, so ziemlich alles an ihnen falsch ist. Die Verkündigung der Vorherrschaft der Vernunft ist für Maimonides nicht der Ausgangspunkt seines Wirkens gewesen, sie trat in seinen Werken nur deshalb hervor, weil er mehr als irgend einer seiner Vorgänger unter dem Banne der aristotelischen Philosophie stand, oder besser, weil er sie mehr als irgend einer zu seinem geistigen Eigentum gemacht. Alle unsere mittelalterlichen Religionsphilosophen schrieben ihre Werke nicht, weil sie ein System entwickeln wollten, sondern weil ihnen ein bestimmtes Problem, wenn wir so sagen dürfen, auf den Fingern brannte, weil sie aus einer einzelnen Frage, die die Gemüter bewegte, wenn sie ungelöst bliebe, eine Gefahr für den Bestand der Religion fürchteten. So auch für Maimonides. Deutlicher kann es nicht ausgesprochen werden als er es in der „Einleitung" zum More Nebuchim getan, daß der Zweck seines Werkes ist, der Gefahr einer anthropomorphistischen Auffassung Gottes zu begegnen, noch mehr zeigt uns die Ausführung, daß das in der Tat seine ursprüngliche Ansicht war und daß das ganze System der religionsphilosophischen Erörterungen aller anderen Probleme ihm nur unter den Händen gleichsam sich fügte. Das ganze erste Buch, so ziemlich die Hälfte des Werkes ist in für uns manchmal unerträglicher Breite der Erklärung der Anthropomorphismen gewidmet[17a]).

Über die Gründe, die Achad Haam für das extreme Betonen des Verstandesmäßigen bei Maimonides angibt, verlohnt sich nicht zu streiten. Maimonides war bei der Abfassung seines More Nebuchim[17b]) frei genug, als daß er nicht irgend eine Andeutung über den Fanatismus der Muhammedaner oder die Rücksicht auf die Übergetretenen in seinem Werke hätte ein-

---

[17a]) Das war auch offenbar das Thema, das Maimonides in seinem geplanten ס הנבואה behandeln wollte. Vgl. Ph. Bloch in Maimonides-Gedenkbuch (Moses b. Maimon, Sein Leben usw.), B I S. 13—15.

[17b]) Trotz der Ausführungen bei S. Eppenstein, Moses bei Maimonides ein Lebens- und Charakterbild a. a. O., B. II, S. 85.

fließen lassen können. Wie Juda Halevi in seinem Kusari[18]) darauf hinweist, daß Christen und Muhammedaner aus tiefster religiöser Überzeugung in den Kreuzzügen sich gegenseitig zerfleischen, die Gesinnung also nicht maßgebend sein kann, sondern die gottgebotene Handlung und diesen Gedanken כונתך רצויה אבל מעשיך אינם רצוים zu einem Angelpunkt seines Werkes macht, so hätte Maimonides, wenn die angegebenen Gründe wirklich die Motive für die Abfassung seines Werkes und seine Auffassung gewesen wären, schwerlich das völlig mit Stillschweigen übergangen[18a]).

Ob man von Maimonides sagen kann, er habe die Vernunft von jeder Autorität, die ihr übergeordnet ist, befreit, lassen wir dahingestellt. Grundfalsch aber ist es, wenn die Sache so hingestellt wird, daß nach Maimonides' Auffassung die von ihm aufgestellten Grundsätze selbst nicht für immer verbindlich sind, weil eben aus seiner Theorie, nach der die Vernunft immer der oberste Richter ist, der Grundsatz folge, jederzeit die Glaubenssätze nach der jeweiligen Erkenntnis umzuwandeln. Wir können nicht annehmen, daß Achad Haam auch nur einen Augenblick so unhistorisch gedacht, Maimonides selbst diese Meinung zu vindizieren. Ihm lag der Gedanke der Entwickelung ja völlig fern und ihm war der Inhalt der aristotelischen Philosophie etwas dogmatisch genau so Feststehendes, wie nur die Lehren der Thora. Ihm kam also nie der Gedanke, es könnten die Glaubenssätze je von einem anderen wissenschaftlichen Standpunkt nachgeprüft werden müssen. Achad Haam kann also höchstens sagen wollen, daß wir für uns diese Konsequenzen aus Maimonides Theorie ziehen müssen. Aber auch das ist nicht richtig. Auch hier segelt er im Fahrwasser der Liberalen, für die das fünfundzwanzigste Kapitel des zweiten Buches des More Nebuchim einfach nicht vorhanden ist. Und dies Kapitel ist doch das Beil all dieser Reden. Hier spricht

---

[18]) Kusari I 2.

[18a]) Das gilt ebenso gegen S. Eppenstein a. a. O., S. 84, wo die Bezugnahme auf Achad Haams Aufsatz, den er sonst öfters zitiert, nachzutragen wäre.

Maimonides vom Standpunkt der Religion das non possumus. Warum habe ich mir, meint er, diese unendliche Mühe gegeben, gegen die aristotelische Theorie von der Ewigkeit der Welt zu polemisieren, es wäre mir doch nicht schwer geworden, auch hier die Worte der Thora, die von der Erschaffung der Welt reden, entsprechend zu „erklären". Weil mit der Leugnung der Schöpfung auch die Offenbarung, die Propheten und damit das ganze Gebäude der jüdischen Religion zusammenfällt. Es ist also nicht richtig, daß Maimonides die Religion der Vernunft bedingungslos untergeordnet hat. Es gibt also Schranken, vor denen die Vernunft Halt zu machen hat. Jedenfalls fehlt uns jede Möglichkeit, zu entscheiden, was Maimonides getan, wenn es ihm nicht gelungen wäre, die Lehre von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen resp. den Nachweis zu erbringen, daß sie mit den gleichen Widersprüchen belastet sei, wie die von der Schöpfung. Wir haben also nicht das Recht, aus Maimonides Theorie zu schließen, daß wir in seinem Geiste handeln, wenn wir unsere Glaubenslehren nach dem jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis modeln.

Was aber endlich die Reklamierung des Maimonides für das Nationaljudentum betrifft, so fällt es schwer, da kein hartes Wort zu gebrauchen. Über die Sache ist ja kein Wort zu verlieren. Achad Haam betont selbst, daß wir bei Maimonides so gar keinen Hinweis auf die nationalen Momente in der jüdischen Gesetzgebung finden. Und mit der Erklärung, das Nationalgefühl hätte ihm **unbewußt** in ihm gewirkt, kann man alles zurechtstellen. Die Konstruktion, die Lehre von der Auferstehung wäre entstanden, weil man für die verstorbenen Frommen ein Äquivalent in einem diesseitigen Glücke als erforderlich ansah, stammt, wie bereits erwähnt, aus der Rüstkammer der christlichen Theologie, wenn sie auch bei Achad Haam nationaljüdisch modifiziert ist. Daß Achad Haam uns zumutet, wir sollten annehmen, Maimonides habe sich die Sache so zurechtgelegt, ohne daß er ein Sterbenswörtchen davon erwähnt, bei einer Frage, bei der er doch so sehr ins Gedränge kam, kann uns nur Wunder nehmen. Oder hat auch diese ganze

Konstruktion sich unbewußt in Maimonides vollzogen? Scharf, sehr scharf müssen wir uns dagegen wenden, daß nach Achad Haam Maimonides gar kein inneres Verhältnis zu den Thoragesetzen hatte und daß darum die unendliche Mühe, die er sich mit ihrer Kodifizierung gab, unbegreiflich erscheint. Achad Haam schließt da wiederum recht unhistorisch von dem inneren Seelenleben des modernen Nationaljuden auf die Psyche der größten halachischen Autorität nach Abschluß des Talmuds. Weil jenem die Gesetzesreligion leer ist und nur als nationales Erbgut mit romantischer Liebe umfaßt werden kann, soll auch Maimonides in die Fülle der Thoragesetze sich nur versenkt haben, weil sie ihm als völkische Bräuche das anderweitig unersetzliche nationale Band für die nationale Einheit boten. Noch einmal, wir wundern uns bei einem Manne wie Achad Haam, der doch für die Verletzbarkeit des Andersdenkenden ein so feines Empfinden hat, daß er nicht gemerkt, wie blasphemisch diese Einordnung des Rambam und seines יד החזקה in das Nationaljudentum dem Ohre des gesetzestreuen Juden klingt. Sicherlich, die Persönlichkeit des Rambam bietet uns ein Problem. Auch uns bleibt schwer, wie der Rambam die Fülle der Opfergesetze und die mühselige und liebevolle Systematisierung, für die er doch gar keine Vorgänger und nie einen würdigen Nachfolger gefunden hat, mit seiner religionsphilosophischen Theorie von den Opfern in Einklang bringen konnte. Aber das ist eben der Unterschied, wir sagen mit dem Talmud קשיא! Das bleibt schwer! und versuchen nicht Lösungen zu geben, die uns in noch viel größere Schwierigkeiten verstricken. Denn die Lösung, die uns hier gegeben wird, können wir nur bedauern, ja, Achad Haam verzeihe, nur belächeln[18b]).

[18b]) Schon Israel Deutsch (זרע ישראל Proben aus dem literarischen Nachlaß Israel Deutschs S. 99) bemerkt, daß von allen „liberalen Vorkämpfern der Vernunft“, die den More Nebuchim und besonders die Opfertheorie des Maimonides ausschlachten, noch keiner seine Worte am Schlusse von Hilchoth Meïla VIII 8 citiert hat, die doch von einer glühenden Begeisterung für die Bedeutung der Opfer und der „Zeremonialgesetze“ zeugen. Warum sollen wir nicht das Recht haben,

Wir sind bei diesem Aufsatz Achad Haams so lange verweilt, um, wie hervorgehoben, an einem Beispiel zu zeigen, daß auch die scheinbar bestechendsten Deduktionen, wenn man ihnen auf den Grund geht, falsch sein können. Achad Haam verdankt seinen Entschluß nicht zum geringsten der originalen und geistvollen Beweisführung. Es kann im Rahmen eines Aufsatzes nicht unsere Aufgabe sein, die Entwicklungslehre oder die Bibelkritik zu widerlegen, was uns auch in großen Büchern restlos zu erreichen, nicht gelingen würde. Darum haben wir einen Aufsatz herausgegriffen, weil es eben nicht möglich ist, etwas zu beweisen, wenn man nicht Einzelheiten vorbringt.

Aber was hat denn eine Darstellung, die Achad Haam von Maimonides System gibt, mit Achad Haams persönlicher Anschauung zu tun? Und was diese persönliche Anschauung selbst mit seiner Lehre vom geistigen Zionismus und geistigem Zentrum? Recht viel! denn Achad Haam hat in allen seinen Aufsätzen nur das — durchaus löbliche — Ziel vor Augen, für seine Ideen zu wirken. Alle seine Aufsätze sind „Bruch-

---

diese als seine wahre Meinung und jenes andere als Beschwichtigung für die „Irrenden" die „Ratlosen" anzusehen? — Wenn übrigens Rabbinowitz-Grätz IV S. 365, Schluß der Anm. den „nationalen Gedanken" zur Erklärung einer Schwierigkeit bei Maimonides heranzieht und Eppenstein a. a. O. S. 68 von dem „echtjüdischen, in gewisser Hinsicht nationalem Sinne, der sich bei Maimonides kundgibt" spricht, so braucht das ja nicht bestritten zu werden. Wogegen wir uns nur wenden, ist die Behauptung, daß Maimonides kein inneres Verhältnis zu allen חקים gehabt habe. Aber freilich auch das sehen wir nicht ein, daß bei Maimonides zur Erklärung, weshalb er die heute nicht mehr angängigen Gesetze behandelt babe, sein nationaler Sinn herangezogen werden müßte. Als ob das nicht genügend durch das ihm innewohnende an Aristoteles geschulte Streben nach einer allumfassenden Systematik erklärt wäre und als ob es all den anderen Decisoren, die diese Gesetze nicht aufgenommen an dem nationalen Sinne gemangelt hätte! Es ist jedenfalls charakteristisch, daß ein so begeisterter Nationaljude wie Prof. Friedländer, der Übersetzer Achad Haams, sich diese Theorie nicht zu eigen macht. Vgl. seinen Aufsatz Moses Maimonides, Jeschurun III, S. 258—273 u. 367—377.

stücke einer Konfession“ und Bruchstücke einer Konfession. Achad Haam will selbst der recht verstandene Maimonides sein und wir sollen die Lehre des Judentums und die Bedeutung seiner Gesetze in seinem Lichte sehen. Es ist von entscheidender Bedeutung, für die Art, wie der geistige Zionismus sich auswirken soll, wenn wir wissen, wie sein Schöpfer und demgemäß auch seine Mitstreiter über die Lehre vom Judentum im Allgemeinen und, wie wir an dem einen Beispiele nachgewiesen, in einem entscheidenden Punkte im Besonderen denken. Daß wir bei der Gelegenheit auch den gesamten Aufbau der Gedanken als unrichtig erwiesen haben, ist natürlich kein Beweis dafür, daß Achad Haam in all seinen Aufsätzen irrt. Aber als eine Stichprobe dürfte sie willkommen sein, um den Nachweis zu führen, daß seine Beweisführung einer eingehenden Prüfung nicht Stand hält.

Und noch ein anderes Beispiel wollen wir bringen, um einerseits zu zeigen, wie Achad Haam auf Grund seiner wissenschaftlichen Überzeugungen vor allem auf Grund der Anerkennung der Entwickelungslehre, sich mit den Vorkämpfern des liberalen Judentums in Anschauungen und Forderungen berührt und andrerseits auch hier den Nachweis zu erbringen, wie wenig folgerichtig auch ein so klarer und scharfer Denker in seinen Forderungen ist, wenn er im Bann der ihn beherrschenden Idee steht.

In seinem Aufsatz: „Lehre des Herzens“[19]) führt Achad Haam aus, daß wir seit zwei Jahrtausenden kein Volk der Literatur, des Schrifttums, sondern nur ein Volk der Schrift sind. Ein Volk der Schrift ist aber ein Sklave der Schrift, eine Gemeinschaft, aus deren Herzen das Leben entflohen ist und die sich gänzlich in die Worte der Schrift eingesponnen hat. Darum ist das Volk samt seiner Literatur in den Zustand der Erstarrung verfallen. Wir haften an dem toten Buchstaben des Gesetzes. Dem Volke fehlt das direkte unmittelbare Verhältnis zwischen dem Herzen und der Außenwelt, der Schrift anderseits fehlt der aus jenem Ver-

[19]) A. S. I S. 96ff.

hältnis resultierende Protest des Herzens gegen diejenigen Dinge, die nicht mehr seinen Bedürfnissen entsprechen. Das war früher anders. Wenn es in der Thora z. B. hieß: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, so protestierte das Herz des Volkes, das in seinen geistigen Führern lebendig war, gegen die wörtliche Auffassung dieser Worte, die eine Grausamkeit enthalten, und ruhte nicht eher als bis diesen Worten der Sinn untergelegt wurde „Geld um Auge“. Aber, wenn heute bei einem Scheidebrief ein „Tüttelchen von einem Jota“ fehlt und nun durch die Umstände kein anderer Scheidebrief zu erlangen ist und dadurch das Lebensglück zweier Menschen zerstört wird, so fehlt dem Volke der Willensimpuls zur Ausrottung dieses Übels. Die fundamentale Frage in unserem nationalen Leben ist also die: Ist es noch möglich, gegen diese uralte Krankheit ein Heilmittel ausfindig zu machen? Kann noch das jüdische Herz sich aufraffen, das Siechtum von sich abzuschütteln, um wieder in unmittelbare Beziehung zum Leben zu treten und doch dabei ein jüdisches Herz zu verbleiben? Dies Heilmittel sieht Achad Haam in dem intensiven Streben nach der nationalen Wiedergeburt des jüdischen Volkes, nach einer freien, doch seiner Eigenart entsprechenden Entwickelung auf allgemein menschlichen Grundlagen. Das Judentum in dieser Form zur Grundlage der Erziehung und der Literatur zu machen, in den Gemütern dieses lebendige Streben wachzurufen, das erscheint Achad Haam der einzige Weg, der zur Befreiung des jüdischen Herzens und zu seiner Verknüpfung mit dem universalen Leben führt, ohne seine jüdische Form dieser Freiheit zum Opfer zu bringen.

Ein überlieferungstreuer Rabbiner Rußlands äußerte in einem Briefe an Achad Haam seine Bedenken über diese Anschauungen. Und dieser gab ihm die Antwort in einem ergänzenden Aufsatz „Worte des Friedens“ [20]). Der Kern dieses Aufsatzes ist der Gedanke, daß Achad Haam nicht an eine Reform des Gesetzes denke, wohl aber an seine Ent-

---

[20]) A. S. I S. 111 ff.

wickelung. Reform ist etwas Künstliches, Entwickelung aber ein organisches Geschehen. Wenn die Herzen wieder lebendig würden, wie sie es im jüdischen Altertum gewesen, dann würde ein Ausweg gefunden werden, dann würde man das neue im Einklang mit der Schrift zu bringen wissen, wie es vorher geschehen. Achad Haam zeigt an dem Beispiel des ius talionis wie diese Entwickelung sich hier allmählich vollzogen. Ursprünglich wurde es dem Wortlaut nach geübt. Dann fanden sich gesittete Menschen, in denen das Rachegefühl nicht so heftig war, die sich von den flehentlichen Bitten der Täter bestimmen ließen, ein Sühnegeld anzunehmen. So wurde dann allmählich die Bestimmung der Thora fakultativ, kam später ganz außer Gebrauch, bis man in der talmudischen Zeit es überhaupt nicht mehr fassen konnte, daß die Thora je einem Menschen die Erfüllung einer so unmenschlichen Leidenschaft erlaubt hätte. Der Mischnalehrer R. Elieser, der, aus einem unbekannten Grunde, in seinem Herzen keinerlei sittliche Auflehnung gegen das Gesetz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ empfand, wollte den einfachen Sinn des Schriftverses nicht zurückdrängen lassen. Und trotzdem hat es ihm nichts genützt. „Ist es denn denkbar,“ wundert sich der Talmud. Dies ist die Stimme des Herzens. Und daher wird es auch in Zukunft keiner Reformen und Reformer bedürfen. Es genügt, daß die allgemeine Überzeugung des Herzens durch günstige Veränderungen in unserem individuellen und nationalen Leben sich im Verborgenen zu entwickeln vermag, um sich wiederum zur Bedeutung einer freien sittlichen Autorität emporzuschwingen, damit von selbst alles, was mit ihr nicht übereinstimmt, nach und nach auf unmerkliche Weise ihren Forderungen gemäß eine Umwandlung erfahre, ohne daß damit zugleich die Autorität der Schrift auch nur um eines Haares Breite geschmälert werde.

Achad Haam würde lächeln, wenn wir mit ihm über die Sache selbst diskutieren wollten. Zwischen der Auffassung, die in Worten der Thora eine göttliche Offenbarung sieht, und

der, welche sie als Äußerung ungesitteter vom heftigen Rachegefühl beseelter Menschen bezeichnet, gähnt ein Abgrund, der durch keine Auseinandersetzung zu überbrücken ist. Wir haben hier wieder, und die so oft wiederkehrende Polemik Achad Haams gegen die Reform darf nicht darüber hinwegtäuschen, alle Requisiten aus jener Epoche älteren und neueren Datums. Auch das Beispiel vom Scheidebrief durfte nicht fehlen. Man erinnert sich, daß auch die Richtlinienrabbiner (in Deutschland!) damit operierten. Auch der „starre R. Elieser" Grätz'schen Angedenkens fehlt nicht. Alles von der Versteinerung, von dem toten Buchstaben des Gesetzes, das haben wir ja so oft schon gehört nicht nur von den liberalen jüdischen, sondern bis zum Überdruß von den christlichen Theologen. Aber gehen wir einmal auf die schöne Entwickelungslehre ein. Für wen soll sie wirksam sein? doch nicht für Achad Haam und seine Gesinnungsgenossen, für die die heilige Schrift in dem ganzen Inhalt ihrer nicht gerade spezifisch ethischen Gesetzgebung antiquiert ist und zumeist im Widerspruch mit der Lehre des Herzens steht. Für die Bekenner des überlieferten Judentums? Achad Haam ist, wie er sagt, des festen Glaubens, daß es so kommen wird. Aber die eine bibelkritische Untersuchung reicht doch nicht dazu aus, uns ein rechtes Bild davon zu geben, wie er sich die Möglichkeit denkt, daß das sinaitische Gesetz die Umwandlung erfahren soll, nach der jeder Konflikt, den der von dem Geist der modernen nichtjüdischen Kultur genährte Mensch als solchen empfindet, gelöst werden könnte. Schon in dem Beispiel, das er selber wählt, wird er auch nicht die kleinste Strecke einer möglichen Entwickelung, die zu einem Ausweg in dem Konflikte zwischen der „Schrift" und der „Lehre des Herzens" führte, beleuchten können. Er wendet sich gegen J. L. Gordon, der in dem Gedicht „das Tüttelchen von dem Jota" den R. Wofsi so scharf angreift, weil er an dem orthographischen Fehler im Scheidebrief das Lebensglück zweier Menschen hat zerschellen lassen. Er meint, daß Gordon dem R. Wofsi bitter Unrecht tut, er habe das Leid, das über diese Menschen kommt, so schwer wie nur einer von uns

empfunden, aber er konnte nicht anders. Achad Haam rühmt Zangwill, der in seinen „Kindern des Ghetto“ die Tragödie des Konfliktes in dem Herzen des Buchstabengläubigen richtig gezeichnet habe[21]). Aber wenn wir einmal annehmen wollen, daß eine künftige Entwickelung unter der Herrschaft der „Lehre des Herzens“ die Fälle, die Gordon und Zangwill behandeln, unmöglich machen würden, würde dann das Herz nach Achad Haam von der „unheilvollen Krankheit“ gesunden? Es ist doch rein äußerlich, daß bei Zangwill die Tochter des Rabbi durch jenen Scherz zu einer geschiedenen Frau wurde. Ist die Tragödie weniger ernst, wenn sie vorher in einer unglücklichen Ehe gelebt und nach ihrer Scheidung ihren David kennen und lieben lernt und R. Samuel dann erfährt, daß sein Schwiegersohn ein Kohen ist? Daran wären doch die Rabbis gar nicht Schuld, sondern nur der Wortlaut der Thora. Und was sagt die „Lehre des Herzens“ wenn der Mann verschollen

---

[21]) Zum näheren Verständnis der angeführten Fälle sei bemerkt: Im Gedichte von Jehuda Leib Gordon „das Tüttelchen von einem Jota“ hat ein junger Ehemann seine Gattin schutz- und mittellos zurückgelassen und ist nach Amerika geflüchtet. Die junge Frau lernte einen hochgesinnten Mann kennen, die beiden finden sich in Liebe zueinander und wollen den Bund fürs Leben schließen. Es bedarf nun des Scheidebriefes von dem flüchtigen Gatten. Es gelingt nach langer Mühe, einen solchen zu erlangen. Als dieser aber vor dem Rabbinatskollegium übergeben werden soll und geprüft wird, stellt sich heraus, daß der Name des Ehegatten ohne „Jod“ geschrieben ist. Der Scheidebrief wird für ungültig erklärt. Inzwischen ist aber der Ehemann verschollen, eine Wiederholung des Scheidebriefes und so auch die Eheschließung der Liebenden nicht möglich.

Bei Zangwill ist der Rabbi, der die Entscheidung trifft, der Vater des liebenden Mädchens. Er selbst freut sich des Glückes seiner Tochter. Da hört er, daß sein künftiger Schwiegersohn ein Kohen ist und erinnert sich voller Schrecken, daß ein junger Mann einmal seiner Tochter im Scherz einen Ring aufgesetzt habe und dabei die Trauformel gesprochen hat. Seine Tochter mußte damals einen Scheidebrief erhalten und kann nun als Geschiedene nach Leviticus 21, 7 einen Kohen nicht heiraten. R. Samuel, der Vater, ist selbst ganz gebrochen, aber auf alle Klagen seiner Kinder hat er nur das eine Wort: „Es ist eine Vorschrift der Thora, der wir uns unterwerfen müssen“.

ist, wenn der Mann sich weigert, in die Scheidung zu willigen, wenn die Frau einen Ehebruch begeht und der Gatte ihr doch liebevoll verzeihen will[22]), alles Fälle, in denen eventuell ein „Lebensglück zerstört wird". Oder um ein anderes Beispiel zu wählen; wenn der junge Kaufmann auf Reisen ist und Wochen lang nichts Warmes genießen kann, weil ihm die Speisegesetze heilig sind und er auch dadurch seine Kräfte schwächt, daß sie nicht im Dienste der „Menschheitskultur" das volle Maß leisten können; oder wenn der Familienvater den Sabbat durch Arbeit nicht verletzen will und sich vom sozialen Untergang bedroht sieht. Das sind doch alles Dinge, in denen die „Lehre des Herzens" schon heute kräftig genug spricht, und wenn es sich bloß um die Konstatierung eines vorhandenen Konfliktes handelt, auch in den Reihen der Überlieferungstreuen. Wenn doch Achad Haam so gütig gewesen wäre uns ein klein wenig auf den Weg zu helfen. Das eine Beispiel von „Auge um Auge" reicht doch wahrlich nicht aus, und der Wechsel, den er uns auf die Zukunft ausstellt, auf die Zeit wenn nach der nationalen Wiedergeburt das jüdische Herz wieder kräftiger schlägt, — ebenso wenig!

Aber der Gegensatz zwischen uns und Achad Haam liegt ja viel tiefer. Achad Haam ist eben selbst durch und durch assimiliert, er leidet an der „unheilbaren Krankheit" und darum erscheint ihm wie so vielen westeuropäischen Juden das Herz Israels versteinert. Das Menschliche in ihm ist eben völlig orientiert an der Kultur des Westens, ihm ist das Gesetz Gottes nicht mehr die lebendige Kraft, die den echten Jehudi durchströmt und ihn selbst dann, wenn er verstandesgemäß den Konflikt, in den es uns bringt, sieht, die Tragik des Konfliktes gar nicht empfinden läßt. Daß die ganze „Kultur" federleicht wiegt gegenüber dem Gottesgebot, das mag ihm ja durchaus unangemessen erscheinen. Aber er darf doch nicht

---

[22]) Nach den aus der Thora erschlossenen talmudischen Vorschriften ist in den beiden ersten Fällen eine anderweitige Ehe nicht möglich und muß im letzteren Falle die Ehe auch gegen den Willen der Ehegatten geschieden werden.

seine Anschauung dem Judentum unterlegen und dort, wo er eine Versteinerung des Herzens sieht, dies im Namen des Judentums konstatieren. Nichts bezeichnender als daß er den Satz: אל יאמר אדם אי אפשי אלא אפשי man darf nicht sagen, wenn es sich um die Befolgung der Verbote handelt: „ich will das und das nicht, sondern ich möchte wohl, aber Gott hat es mir ja verboten", ein Satz, der ein Angelpunkt der jüdischen Auffassung des Pflichtenlebens ist, ebenfalls als charakteristisch für die „Versteinerung des Herzens" beibringt[22a]). Diese Unterordnung unter Gottes Gebot, dies Moment des Gehorsams in allen Lagen des Lebens, diese freiwillige Hingabe auch des „Herzens" ist ja eben das, was das Judentum vom Christentum vor allem vom Protestantismus scheidet. Achad Haam hat es selbst oft ausgesprochen, daß dem Juden eine doppelte Arbeit zufällt. Er meint selbst, daß das jüdische Kind es besonders schwer hat, indem ihm neben der Aufnahme der allgemeinen Bildung, die ihn für den Kampf ums Dasein stählen soll, auch die Kenntnis der so umfassenden jüdischen Literatur vermittelt werden muß[22b]). Gilt das nur von der intellektuellen Arbeit? Nein, viel, viel mehr noch von der Pflichtenübung gilt der Satz, daß es niemals leicht war, ein Jude zu sein.

II.

Wir sahen, daß Achad Haam in seiner Stellungnahme gegenüber dem überlieferten Judentum in vielen Punkten sich mit den Anschauungen und Forderungen des jüdischen Liberalismus berührt. Und dennoch ist wie allbekannt ein himmelweiter Unterschied zwischen beiden, haben wenige unter den Gesetzestreuen die Vorkämpfer des liberalen Judentums so oft und so scharf gegeißelt, wie Achad Haam. Es sind zwei

---

[22a]) A. S. I S. 100. Vgl. Jeschurun III S. 538 und 544, wo wir über die Bedeutung dieses Ausspruches gehandelt und auch die Erörterung des Maimonides über ihn bringen, der ihn sich durchaus zu eigen macht. Der Satz stammt übrigens aus dem Sifra, also aus der Zeit der Tannaim, wo doch auch nach Achad Haam jene „Versteinerung" sich nicht geltend machte.

[22b]) A. P. D. IV S. 139.

Brüder, denn sie beide sind erfüllt von dem Glauben an den überragenden Wert der modernen Kultur, von der Ehrfurcht vor der Wissenschaft, von der Überzeugung, daß es nichts Übervernünftiges gibt und auch der Inhalt der Religion jederzeit einer erneuten Prüfung unterliegt, sie fühlen den Riß, der durch das Innere des emanzipierten Juden geht. Aber es sind feindliche Brüder. Die Liberalen wollen den Riß heilen und die Einigkeit der Persönlichkeit des Juden durch Assimilation wiederherstellen; wir meinen nicht: durch bewußte Assimilation durch das bewußte Streben, restlos in die umgebenden Völker aufzugehen. Man hat nicht das Recht, den Liberalen das jüdische Empfinden abzusprechen; aber sie wollen nur einen kleinen Rest religiöser Betätigung erhalten wissen, weil die Bürgerpflichten und die Teilnahme an der Kultur nur diesen Ausschnitt aus dem Komplex des Jüdischen im Leben zu verwirklichen ermöglichen. Achad Haam ist der gleichen Meinung, daß es keine Rettung mehr für das Judentum gibt, will es ausschließlich Religion sein, es muß in dem Zusammenstoß mit der überragenden Kultur unrettbar zermalmt werden, wenn es nicht eine eigene Kultur zu schaffen sucht, auf nationaler Grundlage eine Renaissance des Geistes erstehen läßt und so sich die Möglichkeit schafft, durch Aufnahme des Besten aus der Menschheitskultur und durch Wiederbelebung des geistigen Gehalts der großen Vergangenheit ein eigenes selbstsicheres harmonisches inneres Leben zu führen.

Es mag sein, daß für Achad Haam dieser Gedanke nicht der Ausgangspunkt seines Wirkens war. In seinem ersten Aufsatz: „Nicht dies ist der Weg“[23]), der doch dem Keime nach die meisten später von ihm vertretenen Ideen enthält, tritt er nicht so deutlich hervor. Da ist es mehr das Streben, die an der Kolonisation Palästinas Verzweifelnden oder den Erfolg der praktischen Tätigkeit Übertreibenden darauf aufmerksam zu machen, daß es vor allem darauf ankommt, das Nationalgefühl zu schaffen, und wo es vorhanden ist,

[23]) A. S. I S. 32 ff.

zu stärken, weil aus ihm allein die Kraft zu einer durch Generationen geübten allmählichen und darum erfolggekrönten Wirksamkeit fließen kann. Später aber ist, man könnte sagen, der alles beherrschende Gedanke: das Judentum ist verloren, wenn es nicht statt der Religion, die das alle Juden gemeinsam umschließende Band nicht mehr sein kann, das Bewußtsein der nationalen Zusammengehörigkeit setzt und die Arbeit im Dienste dieses nationalen Einheitsbewußtseins. Darum tritt für ihn alles Streben nach der Linderung der „Judennot", die Hebung der ökonomischen Verhältnisse, das politische Streben nach Autonomie, ja die eigentliche praktische Kolonositation Palästinas, um den Vertriebenen Brot zu geben, so sehr in den Hintergrund. Ja selbst das geistige Zentrum in Palästina liegt ihm nicht einmal um des Zentrums willen so sehr am Herzen. Seine Sorge geht um die Peripherie, um die geistige Not der Diaspora, das geistige Zentrum in Palästina ist ihm nur Mittel zum Zwecke, das schlagende Herz will er nur deshalb kräftigen, damit das verstreute Judentum am Leben erhalten bleibe.

Wir werden später davon sprechen, wieviel Wahres Achad Haams unterbrochener Hinweis auf die Gefahr, die dem Judentum aus der es umgebenden Kultur erwächst, enthält. Hier sei betont, daß jene Furcht vor dem Untergang sich auch aus dem geistigen Habitus Achad Haams, aus seiner Stellung zu den Lehren des überlieferten Judentums erklärt. Diese Furcht kannten die vergangenen Geschlechter nicht, kennt auch der Jude, dessen Glauben in den Grundanschauungen seiner Religion fest verankert ist, noch heute nicht. Das Wort „In jedem Geschlecht stehen sie gegen uns auf, uns zu vernichten, aber der Heilige, gelobt sei Er, rettet uns aus ihrer Hand" gilt ja nicht nur für den Leib, sondern ebenso für die Seele des Judentums. Wir glauben eben an die Unzerstörbarkeit Israels. Das ist ja nicht bloß talmudisch-rabbinische Lehre, das haben ebenso die Propheten immer und immer wiederholt, wenn die Not des Juden-

tums aufs höchste gestiegen war, wenn nach menschlicher Berechnung ein Fortbestand ausgeschlossen war. Wenn Amos sagt, daß die Kinder Israels wie die Mohren sind, daß Gott das sündige Volk vernichten wird, dann fügt er hinzu: aber ich will nicht völlig austilgen das Haus Jakobs[24]). Nichts ergreifender als das fassungslose Staunen Jeremias, der sein ganzes Leben seinem Volke den Untergang weissagen muß und der nun, da Jerusalem vor der Kapitulation steht, die Weisung erhält, sich auf eine spätere Rückkehr in das Land einzurichten. „Schon reichen die Belagerungswälle bis in die Stadt zu ihrer Eroberung . . . und was du angedroht hast, ist geschehen und du hast es vor Augen. Und doch sprachst du Gott zu mir: „Kaufe dir den Acker und nimm Zeugen hinzu, während doch die Stadt der Gewalt des Chaldäers überliefert ist?!“[25]). Und Ezechiel mit ausdrücklicher Beziehung auf die Unmöglichkeit einer geistigen Assimilation: „Und das, was euch in den Sinn kommt, soll gewiß nicht geschehen, daß ihr denkt, wir wollen den übrigen Völkern gleichen, den Geschlechtern der anderen Länder, indem wir Holz und Stein verehren“[26]). Den modernen Juden erscheint die heutige Kultur als etwas Überragendes, — der Weltkrieg und der moralische Zusammenbruch dieser Kultur hat freilich auch sie vielleicht etwas abgekühlt — und sie meinen die Frömmigkeit des Mittelalters und die Erhaltung des Judentums in dieser Zeit wäre nicht verwunderlich, da das Bewußtsein, die größeren, besseren und auch gebildeteren Menschen zu sein, sie vor jeder Versuchung schützte. Auch Achad Haam spricht des öfteren so. Aber eine jede Zeit hatte ihre beherrschende Kultur. Was wissen wir von der bezwingenden geistigen Macht, die der assyrischen, der babylonischen Kultur vielleicht innewohnte. Vom Hellenismus wissen wir, wie suggestiv er gewirkt, und wenn auch nur sehr vergleichsweise von dem Abfall in der jüdisch-

---

[24]) Amos 9, 8.

[25]) Jer. 32, 24 f.

[26]) Ez. 20, 32.

spanischen Periode. Die Makkabäer und die Schule in Jabne brachten damals die Rettung und die Verlegung des Zentrums des jüdischen Geistes nach Osteuropa in späterer Zeit. So fürchten auch wir von der Emanzipation und ihren Folgeerscheinungen, von der Umwälzung im Ostjudentum jetzt, nicht den endgültigen Untergang. Wir haben eben das unerschütterliche Vertrauen, das בטחון auf die הבטחה.

Aber wie in früheren Zeiten, meint wohl Achad Haam, müßten wir auch von unserem Standpunkt aus selbst die Hände rühren. Und im Zionismus erleben wir eben jene Wiedergeburt wie in den Zeiten Elias und der großen Propheten wie zur Zeit der Makkabäer, Rabbi Jochanan ben Sakkais usf. Und da der geistige Zionismus jene Wiedergeburt heute darstellt, so wäre uns in Achad Haam einer dieser Männer erstanden. Wir wollen wahrlich nicht spotten. Warum sollte der Prophet der heutigen Zeit nicht die Gestalt eines Schriftstellers annehmen, wenn er von dem Ausmaß eines Achad Haam ist und wie jene mit gewaltiger Zunge zu reden, so mit solch einschneidender Wirkung zu schreiben weiß? Aber wir möchten dann, wenn wir daran gehen, seine Beglaubigung zu prüfen, ihn mit seinen eigenen Waffen schlagen. Er wird sich zweifellos zu der Anschuung Lazarus[27]) bekennen, (die wir selbstverständlich verwerfen) daß im Deuteronomium über die Beglaubigung des Propheten zwei widersprechende Versionen enthalten sind, und die eine eine niedere Stufe von derAuffassung desProphetismus repräsentiert. Die eine, nach der aus dem Erfolge, aus dem Eintreffen der Prophetie erkannt wird, ob der Prophet im Namen Gottes gesprochen hat, (Dt 18,21 f), die andere, nach der selbst, wenn jene Prophetie eingetroffen ist, der Prophet als falscher gilt, sobald er gesprochen: „wir wollen fremden Göttern dienen“. Achad Haam verweist uns oft genug auf die Verbreitung des zionistischen Gedankens als auf eine Tatsache, die dafür bürgt, daß ihm die Zukunft gehört und daß das Judentum, wie es Nordau epigrammatisch zugespitzt hat,

[27]) M. Lazarus, „Der Prophet Jeremia“.

nicht sein oder zionistisch sein wird. Wir halten uns daran, daß ein Prophet, der da spricht: „Wir wollen gehen und fremden Göttern dienen", denn das ist es, wenn man sagt, die Religion ist nicht mehr das Lebenselement Israels, ein falscher Prophet ist.

Wir sehen hier völlig ab von Achad Haams persönlicher religiöser Überzeugung, die, wie freilich aus unseren obigen Ausführungen hervorgeht, nicht ohne Einfluß sein konnte auf die Entwickelung seiner Ideen. Die Verrückung des Zentrums an sich aus dem religiösen in das nationale, sie bedeutet einen Bruch mit der Anschauung, wie sie das überlieferte Judentum seit Jahrtausenden vertreten. Wohl verstanden die Verrückung des Zentrums. Die Judenheit hat sich immer als nationale Einheit empfunden. Sie hat nicht das klare Bewußtsein vom Wesen des Nationalen gehabt, ebenso wenig wie alle Völker bis auf die neueste Zeit. Sie empfand sich nur als etwas Anderes. Auch das ist richtig, daß die Idee der Mission zum mindesten im Judentum des Mittelalters nicht lebendig war. Wir wollen nebenbei auf die Bemerkung Achad Haams, der immer auch in der schärfsten Polemik etwas Feinsinniges zu sagen hat, hinweisen, daß in der Prophetie des Jesaja es nicht heißt, daß Israel die Völker auffordere, zu ihm zu kommen, sondern daß die Völker sagen: „Kommt, laßt uns wandeln im Lichte des Ewigen"[28]).

Wir wollen zugeben, daß aus der Bibel nicht zu beweisen ist, daß Juden sind, damit sie den anderen Völkern voranleuchten sollen, wir wollen zugeben, daß im Mittelalter noch weniger dieser Zweckgedanke lebendig war, eins aber steht fest aus Thora und Propheten, aus Talmud und Midrasch, daß Juden sein sollen, damit sie Gott dienen und daß während der ganzen Geschichte des Judentums diese Grundanschauung alle Individuen beherrschte, daß, um ein Kantisches Wort zu variieren, es keinen Sinn hat, daß Juden sind, wenn sie nicht Gott dienen. Dies Zentrum jüdischen Denkens hat

[28]) Jes. 2, 4.

Achad Haam gerade als der Verkünder des geistigen Zionismus, mehr noch als die Führer des politischen Zionismus in die Peripherie gerückt und an seine Stelle den nationalen Gedanken gesetzt, daß es einzig und allein darauf ankommt, daß Juden sind, selbverständlich Juden mit einer hervorragenden Kultur, im Besitz des alten Erbes ihrer nationalen Literatur und allen guten Eigenschaften der Vergangenheit und mit der Kraft, diese Eigenschaften noch zu potenzieren. Aber das alte Ideal hat er entthront; und jene Forderung, mit der nach uns das Judentum lebt und stirbt, nur aus dem Dienste Gottes und der Erfüllung seiner Gebote das Recht unseres Daseins abzuleiten, hat in seinem System keinen Platz.

III.

Wir haben ausgeführt, was uns von Achad Haam scheidet. Es wäre unbillig nicht anzuerkennen, daß all das Radikale seiner Grundanschauungen mehr Theorie bleibt und daß — wie wir das ja schon mehrfach hervorgehoben haben — er sich immer und immer gegen allen Umsturz in der Praxis wendet. Wie warme Worte findet er für den Sabbat, wie entrüstet ist er über die kühle Äußerung Nordaus in dieser Frage und den „Stolz“ eines nationalen Blattes, daß ein so „bedeutender Mann“ auch etwas übrig hat dafür, daß — andere ihn feiern.[29]) Mit welch beißendem Spott hat er den Lehrern des Gymnasiums in Jaffa heimgeleuchtet, die der „dritten Klasse“ die neuesten Emendationen einer wild gewordenen literarischen Bibelkritik vermitteln.[30]) Wie bitter spricht er sich darüber aus, daß in einer jüdisch-nationalen Zeitung die französische Zote sich in das Gewand der heiligen Sprache kleiden darf.[31]) Und wie energisch hat er sich immer gegen die צעירים und gegen ihre literarischen Erzeugnisse, gegen den jungjüdischen Kulturzionismus gewandt.[32])

---

[29]) A. P. D. III 79f.

[30]) A. P. D. III 154ff.

[31]) A. P. D. III S. 43.

[32]) Wir wollen hier nicht verfehlen auf den u. E. nach Form und Inhalt zu den besten all seiner Essays gehörenden zu verweisen: „Um-

Wir wollen noch weitergehen. Auch seine Grundidee vom „geistigen Zentrum“ erscheint uns durchaus gesund, und wir glauben, daß auch wir uns nicht der Verpflichtung entziehen können, an ihrer Verwirklichung zu arbeiten.

Denn so falsch die Annahme Achad Haams ist, daß der von ihm geschilderte Riß durch die Herzen der altgläubigen Juden geht, so recht hat er mit der Schilderung der Gefahren, die dem westeuropäischen Judentum aus den Einflüssen der Kultur erwachsen, und es ist doch nur eine Frage der Zeit, wann dies auch vom osteuropäischen Judentum gelten wird. Dieser Einfluß ist ein übermächtiger und nur eine Erziehung, die für die Aneignung und Vertiefung des altjüdischen Ideals ein sehr großes Maß von Zeit und Kraft und selbstloser Hingabe erübrigen kann, bietet halbwegs die Garantie, daß diese Gefahr beschworen wird. Wir dürfen uns durch das beliebte Schlagwort von der Verbindung von תורה und דרך ארץ von Thorawissen und Thoratreue mit weltlicher Bildung nicht beirren lassen. Ebensowenig wie wir in dem Typus des „Mensch-jisroel“, den S. R. Hirsch aufgestellt hat, eine Lösung der Schwierigkeit sehen. Was Hirsch wollte, ist klar: eine Synthese des allgemein Menschlichen und spezifisch Jüdischen geben. Ist es aber zu leugnen, daß das Allgemeinmenschliche in der Erziehung den Löwenanteil erhält und daß das spezifisch Jüdische nur allzu kurz kommt. Rein äußerlich macht sich das schon in der geringen Zahl der Stunden bemerkbar, die dem Unterricht im Jüdischen gewidmet werden können. Aber die Schwierig-

wertung aller Werte.“ A. S. I S. 252 ff. Wie A. H. da den Radikalen zeigt, wie töricht es ist, den Übermenschen Nietzsche's als „blonde Bestie“ zum Ideal des zukünftigen Judentums zu machen und wie andrerseits der rechtverstandene Nietzsche, das, was an seiner Idee nicht spezifisch arisch sondern allgemein menschlich ist, mit der Grundlehre des Judentums in Einklang zu bringen ist, das zu lesen ist ein ästhetischer Genuß. Wir stehen auch nicht an, seine Darstellung von dem jüdischen „Übermenschen“ dem Zaddik zu adoptieren, auch die von Israel als dem „Übervolk“ unter der Voraussetzung, daß die „Entwickelung“ in dem Sinne genommen wird, wie wir sie weiter unten schildern werden.

keit liegt noch viel tiefer. Das Allgemeinmenschliche ist ja nicht neutral — und es ist das Verdienst von Achad Haam, daß er immer darauf hinweist — es nimmt immer den Charakter des Volkes an, das es sich zu eigen gemacht und so wird auch das Allgemeinmenschliche in einer Form der Kindesseele und dem Jüngling zugeführt, die eine dem Wesen des jüdischen Geistes fremde ist. Es ist sehr schön gesagt, wenn es bei Hirsch heißt: Die Schönheit Japhets wohne in den Zelten Schems, wenn dieser Gast sich nur nicht allzu breit machte und Schem nur ein Winkelchen übrig ließe. Die deutsche Kultur ist nun einmal vom Geiste des Hellenismus und des Christentums genährt, in der Lektüre, man könnte sagen in einem großen Teile des profanen Unterrichts geht ein ununterbrochener Strom unmerklicher, aber darum nicht minder starker Beeinflussung in die Seele der Kinder ein. Wir bezweifeln es, ob selbst eine rein konfessionelle Schule diese durch alle Mittel der Umwelt, durch den Verkehr, durch die Presse, durch häusliche Lektüre verstärkte Beeinflussung genügend neutralisieren kann.

Daß für uns das Heil nicht aus den Mittelchen jungjüdischer Nationalliteratur erwachsen kann, ist klar. Nicht einmal aus einer neuhebräischen Nationalliteratur im Geiste Achad Haams. Denn es ist verzweifelt wenig damit gewonnen, wenn die Form dieser Literatur an unsere alte Überlieferung anknüpft, der Inhalt aber recht eigentlich — wie wir das ausführlich genug geschildert — den fremden Geist bei uns heimisch macht. Die Rückenstärkung hatten wir und hoffen wir trotz aller Umwälzungen noch lange im osteuropäischen Judentum zu haben. Nicht nur durch den Zustrom der Einwanderung, vor allem in der Existenz jenes ungebrochenen und ungeteilten Judentums, das in Wissen und Übung uns als Muster voranleuchtet. Wir kennen seine Schwächen, wir wissen, daß die Massen — wie überall — nicht dem Ideal entsprechen. Aber es ist dort eine solche Fülle von hervorragenden Geistern, von חכמים ונבונים von יראים ושלמים vorhanden, daß ihr Vorhandensein allein uns ein Gegengewicht gibt gegen alle Versuche, uns noch mehr an die westeuropäische Kultur zu verlieren, daß wir an ihnen wie

die eigentlichen letzten Berater in der Halacha, so auch die steten Mahner besitzen, uns und unsere Kinder ihnen und ihrem Streben nach Menschenmöglichkeit zu nähern.

Aber deshalb bleibt es doch wahr, daß auch dort die Gefahr der Assimilation immer größer wird und zweifellos wird der Prozeß der Umwandlung der geistigen Eigenart des osteuropäischen Judentums, der schon vor dem Kriege eingesetzt hat, jetzt immer mehr beschleunigt werden. So ist es auch für uns eine Lebensfrage, daß Vorsorge getroffen wird, ein neues Zentrum zu schaffen, das in unserem Sinne ein geistiges Zentrum wird. Bedarf es der Versicherung, daß auch für uns nur das heilige Land als der geeignete Boden erscheint, wo ein solch geistiges Zentrum, wenn irgendwo, sich mit Erfolg entfalten und in die Diaspora auswirken könnte. Welch Ausblick in die Zukunft, wenn hier auf eigenem Boden eine jüdische Bevölkerung sitzt, der Erfüllung der jüdischen Gebote hingegeben, unbeengt von einer fremden Gesetzgebung, die diese Erfüllung erschwert, die Muttersprache in den Lauten der heiligen Schrift, in Schulen, denen sie selbst das Pensum bestimmt. Wenn hier alle Formen des höheren Schulwesens im altjüdischen Geiste erstehen, das ganze gekrönt von jüdischen Akademien, von Jeschiwoth, in denen die größten Talmudheroen der Welt lehren, ohne die Störung praktischer Berufstätigkeit.[33])

---

[33]) Ein kleiner Teil des Geschilderten, wenn auch nur ein überaus winziger Teil ist bekanntlich auf dem Boden Palästinas durch die Institutionen der „Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums“ verwirklicht. Voreingenommene sehen natürlich darin nur, daß „auch nach Palästina die separatistische Politik getragen worden“ (S. Feuchtwanger, „Die Judenfrage als wissenschaftliches und politisches Problem“ S. 32). Aber von Achad Haam, der doch vorurteilslos und objektiv urteilen will, hat es uns immer Wunder genommen, daß er bei seinem wiederholten Aufenthalt in Palästina die Gelegenheit nicht öfters wahrgenommen, auch diese blühenden „Enklaven“ zu besichtigen. Er soll nur einmal, in Abwesenheit des Leiters, der durch eine Inspektionsreise in Anspruch genommen war, die Talmud Thoraschule besucht und sich anerkennend über die Resultate ausgesprochen haben. Vor allem ist uns nicht in Erinnerung, daß er in seinen gesammelten Auf-

Wir erhoffen aus der Weltorganisation der Agudas-Jissroel, deren verheißungsvolle Entwickelung der Weltkrieg jäh unterbrochen, und in deren Programm die Tätigkeit für das heilige Land einer der wichtigsten Punkte ist, eine allmähliche Verwirklichung des gezeichneten Ideals. Und weit in die Ferne schweift unser Blick und wir sehen auf dem heiligen Boden jene Körperschaft erstehen, die den jetzt widerstrebenden Geist der mannigfachen Richtungen, die in den verschiedenen Ländern der Diaspora auch unter den Gesetzestreuen herrscht, in eine höhere Harmonie auflöst und die Autorität und die Kraft besitzt im Geiste von Bibel und Talmud an der „Entwickelung" des Judentums zu arbeiten.

Denn wer wäre je so töricht gewesen, eine solche Entwickelung zu leugnen. Nur daß wir uns diese Entwickelung nicht anders denken als wie der besonnene Naturphilosoph, auch wenn er sich zur Evolutionstheorie bekennt, eine Entwickelung in der Natur sich vorstellt, daß diese beherrscht ist von einer „Zielstrebigkeit", d. h. daß nur dann die Entwickelung sinngemäß und zweckentsprechend verläuft, wenn das Ziel voraus gedacht ist. Das Ziel der Geschichte der geistigen Entwickelung Israels ist in der Offenbarung vorgedacht und seine Geschichte ist nichts anderes, als der von der göttlichen Vorsehung geleitete Versuch, das erwählte Volk diesem Ziele immer näher zu bringen.

Daß diese Entwickelung nicht geradlinig verlaufen muß, daß in der Freiheit des Willens ein Moment gegeben ist, das diese Entwickelung von der im göttlichen Plane vorgedachten ablenkt, nun auch dafür haben wir ja in der „Mutationstheorie" eine wenn auch entfernte Analogie. Das Golus mit seinen Folgeerscheinungen erscheint uns nach unserem freilich so beschränkten Menschenverstand als solche Ablenkung. Eine der betrübendsten ist, daß die halachisch fortbildende Kraft, die allein schon in den תקנות ein den Erfordernissen der jeweiligen

sätzen, wo er so eingehend und in so breiter Ausführlichkeit von der „Wahrheit aus dem heiligen Lande" gehandelt, diese Institutionen erwähnt. Leidet die Wahrheit nicht auch durch Verschweigen?

Zeitumstände entsprechende Behandlung des Religionsgesetzes schuf, erloschen ist. In jenem geistigen Zentrum könnte sie vielleicht einmal aufleben. Will aber etwa Achad Haam von uns Einzelheiten erfragen, so verweisen wir ihn eben auf jene künftige Zeit. Und das mit größerem Recht, als er es in dem erwähnten Aufsatz „Worte des Friedens" getan. Denn von unserer oberen Instanz wissen wir, daß sie einen Leitstern hat in dem Geiste der Überlieferung.

IV.

Warum aber, wird Achad Haam fragen, können wir nicht mit seinem Kulturzionismus gemeinsam arbeiten, warum unsere prinzipielle Abwendung von der zionistischen Organisation? Zunächst erschiene uns von vornherein diese Frage im Munde eines Mannes seltsam, der selbst, obwohl er doch soviel für den Zionismus getan, nicht organisierter Zionist ist, der bei den Zionistenkongressen zum schmerzlichen Bedauern der Redner seinen Platz auf der Tribüne nahm und nicht unter den Delegierten. Wie, ihm erscheint es ausgeschlossen, mit seiner Person und seinen Namen die Bestrebungen des politischen Zionismus zu decken, ihm steht seine Idee so hoch, daß er, weil sie nicht in voller Reinheit von der Organisation vertreten wird, keinen Anteil mit ihr in Israel haben will, und uns sollte es verdacht werden, wenn wir nicht mit denen zusammengehen wollen, deren Bestrebungen in praxi, wenn auch vielfach ohne Absicht, zur Untergrabung der Grundlagen unserer religiösen Überzeugung führen?!

Aber R. Mordechai Eliasberg und sein Sohn![34]) In sehr ergreifenden Worten werden diese Männer vor allem der erste als Kronzeugen dafür beigebracht, daß wahrhaft große Männer in Israel es nicht für unangebracht halten, mit den Zionisten zusammen zu gehen und daß es nur Zeloten sind, die in dieser Mitarbeit ein Unrecht sehen. Ohne Weiteres beuge ich mich vor jener Männer Thora und Gottesfurcht.

---

[34]) A. P. D. I S. 82 ff., 127 ff., III 29 ff. hat Achad Haam sie selbst zu uns reden lassen.

Aber in Erfassung der Grundfrage erscheinen sie mir — sie mögen es mir verzeihen — sehr naiv. Man lese die Citate aus ihren Schriften und Briefen, die Achad Haam anführt und wird das Urteil bestätigt finden. Aber R. Mordechai Eliasberg bemerkt selbst: Für die Nationaljuden ist die Anschauung des Religiösen nicht störend, es ist ja nur ein Beiwerk. Für die Religiösen ist aber die Anschauung der anderen, wenn sie in die Tat umgesetzt wird, gleichbedeutend mit dem Untergang des Judentums. Und darauf antwortet Achad Haam: Sie können zusammen wirken, wenn die einen auf ihre Freiheit in der religiösen Praxis verzichten und die anderen Toleranz üben gegen einen fremden Gedanken[35]). Als ob es sich um einen fremden Gedanken handelt und nicht um ein geschlossenes System von Gedanken, die, wie wir ausgeführt, das ganze Wesen des Judentums auf eine andere Grundlage stellen. Und die naive Zuversicht, daß die anderen auf ihre Freiheit in der religiösen Praxis verzichten würden! Ja, wenn es sich um lauter Achad Haams handelte, dessen Herzenstakt aus allen seinen Schriften hervorleuchtet und der darum auch in seiner praktischen Betätigung ihn beweisen würde, der aufgewachsen ist auf „den Knieen der Thora und Gottesfurcht" und dem, weil er selber einerseits ausgezeichnet „lernen" kann und zugleich eine wahrhaft große umfassende Bildung besitzt auch die rechte Herzensbildung eigen ist. Es ist recht kindlich, an den Durchschnitt, ja auch nur an die immerhin größere Zahl derer, die Träger jenes geistigen Zentrums sein sollen, die Zumutung zu stellen, ihr Leben ununterbrochen in den Dienst von Satzungen zu stellen, die ihnen leere Ceremonien sind. Sie werden aus „nationalen" Gründen eine Mesusa an der Tür haben und einen Lulaw nehmen, vielleicht auch in einer Sukka sitzen, das erfordert nur geringe Opfer. Daß sie den Sabbat halten würden, selbst wenn sie die Berufstätigkeit unterlassen, nach den Satzungen des Gottesgebotes, ist eine phantastische Annahme.

---

[35]) A. P. D. I S. 85 u. 87.

Über den Radikalismus, der sich auch auf dem heiligen Boden breit macht, klagt ja Achad Haam selbst oft genug, wie schon oben erwähnt. Was der Eingeweihte immer gewußt, kann jeder jetzt in der letzten Nummer des „Israelit“[36]) nachlesen. In einem Aufsatz: „Thoratreues Judentum und zionistische Organisation“ hat ein mir als lauterer Charakter bekannter Mann, der von jedem Zelotismus frei ist, geschildert, wie das praktische Judentum derer aussieht, die noch am meisten Ursache hätten, jene Zurückhaltung in ihrer religiösen Praxis zu üben. „Kinderkrankheiten!“ wird Achad Haam sagen. Aber eben hierin sind wir entschieden anderer Meinung. Die Pietät gegen das Alte, die Achad Haam durch seine Erziehung erworben[37]) und die ungewöhnliche Eigenart seiner Persönlichkeit haben ihn vor dem Radikalismus bewahrt. Zu den Anderen, die diesen Schatz des Wissens und der Ehrfurcht nicht mitbringen, haben wir kein Vertrauen.

Wo in aller Welt sind denn die Mitstrebenden und Nachfolger? Haben sich denn die jungjüdischen Kulturzionisten verwandelt, die noch in Buber, der das Judentum durchaus zum Urchristentum zurückführen will, einen Führer sehen. Ist vom „Achad-Haamismus“ mehr übernommen worden als das, was aus den modernen völkerpsychologischen und religionsgeschichtlichen Erkenntnissen für den Hausgebrauch der nationalen Bewegung verwendbar ist? Begegnet man in der ganzen neuen Literatur dieses Schlages altjüdischen Ideen über Gott und Religion? Ist der Hauch jüdischen Geistes, der trotz allem, was wir auszusetzen hatten, immer über die Aufsätze Achad Haams gebreitet ist, dort zu verspüren? Ja, wäre überhaupt Achad Haam mit seinen Ideen durchgedrungen, wenn nicht der politische Zionismus abgewirtschaftet hätte und die Verständigen sich nach einem neuen Inhalt umgesehen? Angenommen, dem politischen Zionismus wäre der große Schlag geglückt — warum hätte sich nicht ein Baron Hirsch finden können, der für die Verwirklichung

[36]) Vom 2. November 1916.

[37]) Vgl. was hierzu Prof. J. Friedländer, der Übersetzer des ersten Bandes „Am Scheidewege“ daselbst S. 6 bemerkt.

seiner Pläne im Großen die Mittel hergegeben — wäre Achad Haam nicht da der Einsame geblieben, als der er sich immer erschien?

Aber, wird Achad Haam sagen, das alles wäre ja anders, wenn wir eben nicht bei Seite ständen. Wir werden gleich zeigen, daß das nicht der Fall ist. Das einmal zugegeben, auch hier scheidet uns unsere Grundauffassung von der Bedeutung des jüdischen Individuums. Wir können eben unsere Kinder, von denen unser höchster ja recht eigentlich einziger Wunsch es ist, daß sie Jehudim bleiben, nicht zu dem Experiment hergeben, das Mittel zu sein zur Schaffung einer besseren nationalen Zukunft. Ein Beispiel: Es lebt Einer von uns in Jaffa, und es ist dort noch kein Gymnasium der Gesetzestreuen vorhanden. Und er soll sein Kind in jenes jüdische Gymnasium schicken, das uns Achad Haam selbst so treffend gezeichnet. Vor den Einflüssen des nichtjüdischen Gymnasiums vermöchte er es nach Kräften zu schützen. Es sind Nichtjuden, so spräche er, die dir alles erzählen, was wissen sie von dem, was einem Juden heilig ist? Glaubt Achad Haam, daß diese prophylaktische Einwirkung gegenüber einer Anstalt von Wirksamkeit wäre, in der die äußere Form jüdisches Gepräge hat und der von unserem Standpunkt die Religion ebenso gefährdende Inhalt sich umsomehr ins Herz des Kindes einschmeicheln würde?

Aber es wäre auch in einer späteren Zukunft eben nicht anders. Die Majorität wird auch im Kulturzionismus immer bei denen sein, denen die „Kultur" das höchste ist, das war in wechselnden Formen immer so, wenn das Judentum mit der „Kultur" zusammen stieß und sich mit ihr vermählen wollte. Und die Minderheit wird ebenso wie überall nur die Aufgabe haben an der Verantwortung mitzutragen, vielleicht auch etwas zu sagen, aber nie endgültig mitzubestimmen haben. Man braucht ja nur an die Analogie des Verhältnisses der ursprünglichen und der Austrittsgemeinden in Großstädten Deutschlands zu denken. In Berlin gab es vor der Gründung der Adaß-Jissroel-Gemeinde vielleicht der Zahl nach viel mehr Gesetzes-

treue als diese jetzt zu den Ihren zählt. Und ihr Einfluß? Nun die Geschichte jener Zeit, die wir ja wohl als bekannt voraussetzen dürfen, gibt darauf die rechte Antwort. Alles, alles, was seitdem überhaupt an religiösen Institutionen in der Großgemeinde geschaffen wurde, die große Zahl der Religionsschulen, die Berücksichtigung der Forderungen der Gesetzestreuen verdanken diese nur dem Dasein der Austrittsgemeinde, die in ihren Erfolgen der anderen einen sie beschämenden Spiegel darbot. So wollen auch wir dem Zionismus gegenüber die alten Nationaljuden bleiben, wir sind ja — das ist oft genug gesagt worden — überhaupt die rechten Zionisten. Und auch den Bestrebungen Achad Haams wird vielleicht damit am besten gedient sein, wenn wir neben ihm und nicht mit ihm gehen.

* * *

Ich kenne keinen Schriftsteller, der so oft darüber klagt, daß er immer und immer wieder mißverstanden worden wäre, wie Achad Haam. Wenn das Achad Haam sagen darf, obwohl doch seine gesammelten Aufsätze immerhin vier stattliche Bände ausmachen und er in den Hauptaufsätzen eigentlich immer nur den gleichen Gedanken variiert, wie darf ich hoffen mich verständlich gemacht zu haben, wo ich mich nur in einem einzigen Aufsatz über ihn ausgesprochen habe. Achad Haam hat selbst des öfteren die psychologischen Gründe für das Mißverstehen des Autors aufgedeckt. In meinem Fall liegen sie ja zu Tage. Der Verehrer Achad Haams sieht in meinen Ausführungen nur eine Herabsetzung seines Ideals, und unter meinen Gesinnungsgenossen werden viele, die mit den Strömungen innerhalb des Zionismus nicht vertraut sind, kein Verständnis haben für die Bedeutung, die wir überhaupt diesem Autor beilegen.

Dennoch will ich noch einmal in Kürze zusammenfassen, was ich gewollt und nicht gewollt. Ich wollte keine Kritik der gesammelten Aufsätze Achad Haams geben, obwohl ich inbezug auf ihren Inhalt und ihre Form viel zu sagen hätte.

Ich wollte ebensowenig Genesis und Entwickelung des Kampfes zwischen dem Kulturzionismus Achad Haams einerseits und dem politischen Zionismus wie den Kulturzionismus der „Jungen" andrerseits schildern, wenn diese Dinge auch mehrfach gestreift wurden. „Achad Haam und das gesetzestreue Judentum", das war das Thema. Aber wiederum, auch hier konnte es nicht unsere Aufgabe sein, die wissenschaftlichen Grundlagen, auf denen im Geiste Achad Haams sich der Gegensatz zum Judentum aufbaut, einer Untersuchung zu unterziehen und ihre Haltlosigkeit nachzuweisen. Denn abgesehen davon, daß Achad Haam hier durchaus nicht original ist, so konnte ja nicht die Rede davon sein, hier die wichtigsten Theorieen ganzer wissenschaftlicher Disziplinen zu zergliedern. Es war vielmehr zu zeigen, was freilich für einen mit dem Inhalt der jüdischen Religion Vertrauten, der zugleich gründlicher Kenner Achad Haams ist, überflüssig ist, aber dem, der ihn nur flüchtig kennt oder der, weil er parteipolitisch befangen ist, darüber hinwegsieht, aufgezeigt werden muß, wie sehr die Idee des geistigen Zionismus in der Form, wie sie sich in Achad Haams Seele spiegelt, zu allem, was wir unter Judentum verstehen, im Gegensatz steht. Um nicht bloß in Allgemeinheiten uns zu bewegen, sind wir bei einem Beispiel — im Rahmen dieses Aufsatzes eigentlich über Gebühr — länger verweilt. Die Forderung des geistigen Zentrums an sich konnte nicht zum Gegenstand einer Polemik gemacht werden, weil wir den Kerngedanken uns selbst zu eigen machen. Endlich hatten wir den Nachweis zu führen, daß und warum wir uns von der Kulturarbeit der zionistischen Organisationen fernhalten müssen.

* * *

Aber wir möchten nicht von Achad Haam scheiden ohne „Worte des Friedens". Es ist ja so wenig, was wir von seinen Gedanken haben mitteilen können, und wieviel Geistvolles und Neues hat er in seine Aufsätze hineingestreut, das wert ist gelesen zu werden. Und dann jene meisterhafte Beherrschung der neuhebräischen Sprache! Es wäre mir Herzens-

bedürfnis für den hohen Genuß, den dieser nie übertroffene hebräische Styl mir immer und immer bereitet, den Dank dadurch auszusprechen, daß ich seine Eigenart ein wenig beleuchtet hätte. Nur das sei gesagt, daß ihn recht eigentlich nur die zu würdigen vermögen, die profane Bildung mit Bibel- und Talmudkenntnis vereinen, also zum guten Teil westeuropäische gesetzestreue Juden. Kann einer das Unjüdische der öffentlichen Ankündigung von Gaben, das er in der Skizze מצוה הבאה בעברה[38]) geißelt, so ganz erfassen, dem die Bedeutung dieses Terminus und seine Tragweite nicht aus dem Talmudstudium bekannt ist? Oder kann einer die geradezu wunderbare Klarheit, mit der Achad Haam in dem Aufsatz „Umwertung aller Werte" einen so schwierigen Gegenstand wie Nietzsches Philosophie in einem Hebräisch, das sich leichter liest als das Deutsch des Philosophen Simmel, dem er folgt, behandelt, so recht würdigen, dem diese Schwierigkeit nie zum Bewußtsein gekommen?

Doch bewundernswürdiger noch ist der Mensch in Achad Haam. Es ist wohl das Versöhnendste, das wir ihm sagen können, wenn wir unserem schmerzlichen Bedauern Ausdruck geben, daß er nicht unser ist. Ja, es schmerzt uns, daß „deine Schönheit den Frauen" gewidmet ist, jenen fremden Frauen, in deren Bilde in Mischle nach jahrtausendalter Überlieferung die nichtjüdischen Gedanken über Gott und Judentum gezeichnet sind. Und welche Seligkeit, wenn „deine Kraft der Thora" geweiht wäre. Der Kundige weiß, es gibt manche seines Gleichen in Russland. Daß dem so ist, das ist mit ein wunder Punkt im Bildungsproblem der Ostjudenfrage.

J. W.

[38]) A. P. D. III 14 ff.

Die Neuordnung des Geschichtsunterrichts in den höheren Schulen Preußens.

Von Dr. Ed. Biberfeld, Berlin.

(Schluß).

Die Durchsicht der Lehrpläne in den gedruckt vorliegenden Schulberichten zeigt ja freilich, daß in einzelnen Religionsschulen der Unterricht in der jüdischen Geschichte bis zur Gegenwart fortgeführt wird; aber über eine leise Berührung des Gegenstandes kommt er auch dort schwerlich jemals hinaus. Nicht umsonst sagt ja — in Umkehrung des Talmudischen אחרון אחרון נשכר — derb aber wahr das Sprichwort: „den letzten beißen die Hunde“, und da nun einmal naturgemäß die Geschichtsbetrachtung der Gegenwart nicht anders als am Pensenende zu stehen kommen kann, so bekommt sie die Folgen des Zeitmangels, der auf alle Teile drückt, von allen am schwersten zu fühlen.

Allein, diese Ursache ist nicht die einzige und nicht einmal die ausschlaggebende für die stiefmütterliche Behandlung der neueren Geschichte. Weit mehr sprechen hier Gründe mit, die man wohllautend als pädogogische Rücksichtnahme bezeichnet, die aber tatsächlich nicht sowohl aus einer richtigen Auffassung von Wesen und Zweck des Religionsunterrichts, als vielmehr aus Motiven, die in unserer Gemeindepolitik gegeben sind, fließen. Man ist sich an den in Betracht kommenden Stellen darüber klar, daß ein Unterricht in der Geschichte der Neuzeit und der Gegenwart die Stellungnahme des Lehrenden zu den Problemen, die das öffentliche, jüdische Leben jetzt mit ihren Kämpfen erfüllen, fordert, und man scheut die Verantwortung, die heranwachsende Jugend in die Wirren des Parteistreits hineinzuziehen. Statt dessen füttert man sie, in Uebertragung der Erfahrungen mit der körperlichen Entwickelung auf den geistigen Nahrungsbedarf, mit der Milch der frommen Denkart, orientirt den Unterricht nach allgemeinreligiösen Ten-

denzen, liest jedes Pflänzchen ästhetischer Formgebung auf den weiten Fluren auf, befruchtet das Gemüt durch Unterstreichung sentimentaler Züge und Lehrmeinungen und treibt — vor Allen — bis zum Überdruß Apologetik, um in dem jüdischen Jüngling, der jüdischen Jungfrau das frohgemute Bewußtsein zu wecken und zu stählen, daß ihre Eltern keine Verbrecher von Religionswegen sind, zu Peßach keine Christenkinder schlachten und Andersgläubige nicht לשם מצוה betrügen!

VI.

Die Übereinstimmung der Züge in dem Bilde, das der allgemeine Geschichtsunterricht bis zu der mit der Neuordnung angebrochenen Ära trug, mit dem Bilde, das der jüdische Geschichtsunterricht auch jetzt noch bietet, ist zu frappant, um eine Zufallserscheinung zur Erklärung heranziehen zu können. Hier wie dort schwillt „unter der Hand" der Stoff von Stunde zu Stunde an, ohne daß die Erweiterung des Pensums durch eine Vermehrung der Unterrichtszeit ausgeglichen werden könnte; hier wie dort die Belastung des Stromgebiets der Geschichte durch Nebenströme, die besser und richtiger in ein eigenes Bett zu leiten wären; hier wie dort die Unterordnung des Lehrplans im Ganzen unter Gesichtspunkte, die mit der Grundtendenz des Geschichtsunterrichts nicht in Übereinstimmung zu setzen sind; und als Endergebnis hier wie dort eine Verkümmerung der Kenntnisse der Schüler gerade in demjenigen Wissensgebiet, das, weil es lebendiges Leben beschreibt und bewertet, erst recht lebenswichtig ist.

Aber wir sehen auch, daß der Gedanke der Auslese, der in der „Neuordnung" obenangestellt ist, in dem jüdischen Geschichtsunterricht bereits längst zur Durchführung gelangt ist. Hier mußte von jeher, dem eisernen Druck der Zeitknappheit gehorchend, der Lehrer eine Auswahl dahin treffen, daß er ganze Zeitepochen, Jahrhunderte umspannende Perioden so gut wie völlig aus der Betrachtung ausschied und von vornherein den Lehrplan auf die gründliche Durch-

nahme einiger weniger, ihm als besonders wichtig imponirenden Zeitalter zuschnitt. Allein, richtig betrachtet, hat dieses Verfahren mit Auslese nichts mehr zu tun und stellt vielmehr eine Art geistiger Vermögensconfiscation dar. Bei dieser Methode wird der objective Maßstab von einem reinsubjectiven Empfinden abgelöst, das sich vermißt, Totenrichteramt zu üben und die Existenz von Dingen, die doch nun einmal in der Zeit waren, einfach aus dem Gedächtnis der Nachwelt zu streichen; die Continuität der Kulturentwicklung, die, wie dargetan, nur aus einer lückenlosen Aneinanderreihung der geschichtlichen Tatsachen verständlich ist, wird gewaltsam durchtrennt und der Lernende förmlich dazu angehalten, das Wissen durch das Spiel der Phantasie zu ersetzen; und sie schafft sich durch die ihr erwachsende Aufgabe, diese Lücken irgendwie zu überbrücken, neue Schwierigkeiten, die wiederum nur mit Zeitverlust zu lösen sind. Das ist kein Zusammenpressen des Materials in große Blöcke, wie es die „Neuordnung" will, sondern umgekehrt eine Atomisirung und Sprengung organischer Verbindungen ohne jede Rücksichtnahme auf ihre Affinitäten. Aber die Werkstatt der Natur sollte auch in diesen Fragen uns Lehrmeisterin sein und bleiben. Auch dort führen die kleinsten Bausteine des Weltganzen ihr vollberechtigtes Einzeldasein und können auch in der Loslösung von ihren Complementen ihren ewigen Bestand erhalten. Aber die Harmonie der Schöpfung beruht doch auf ihrer Bindung an einander und erzwingt den Zusammenschluß widerstrebender Kräfte zur Geschlossenheit des lückenlosen Rings.

VII.

Es ist in den Verhältnissen begründet, und nur Unverstand wird an dieser logischen Entwickelung rütteln wollen, daß der Geschichtsunterricht im Lehrplan der Religionsschulen nur den Rang eines Nebenfachs beanspruchen darf und mit seinen Anforderungen hinter den größeren Notwendigkeiten einer möglichst tiefen und breiten Kenntnis der bib-

lischen Bücher und eines gefesteten Besitzes in der systematischen Religionslehre zurückzustehen hat. Nur wäre es völlig verfehlt, aus dieser seiner Rangstellung den Schluß herzuleiten, daß das Wissen von der jüdischen Geschichte leicht und ohne Schaden vernachlässigt werden dürfe, und Wert und Bedeutung dieses Unterrichts nach der ihm eingeräumten Stundenzahl zu bemessen. Das Verfehlte dieser Vorstellung springt schon in die Augen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die höhere Schule, die der jüdische Knabe besucht, ihm zwar eine innige Vertrautheit mit der politischen und der Kulturgeschichte von Hellas und Rom — was gewiß nicht getadelt werden soll! — vermittelt, ihn aber selbst in den elementarsten Kenntnissen von der jüdischen Geschichte völlig im Stiche läßt. Da das Elternhaus gerade auf diesem Gebiet am allerseltensten in der Lage ist, die klaffende Lücke auszufüllen, so ist die Verantwortung der Religionsschule um so größer, wenn auch sie in diesem Punkte versagt und es zuläßt, daß ihr Zögling mit denjenigen Kenntnissen von der Vergangenheit des Judentums belastet ins Leben hinaustritt, die er aus gelegentlichen Sticheleien seiner Lehrer und seiner Mitschüler geschöpft hat. Perspektiven, die, wie jeder mit diesen Dingen etwas Vertraute bestätigen kann, alles andere eher, denn Phantasiegebilde sind!

Für den überlieferungstreuen Juden tritt aber noch eine weitere Erwägung hinzu, um gerade ihm die Betonung des geschichtlichen Moments in der religiösen Erziehung und Durchbildung der heranwachsenden Jugend zur gebieterischen Pflicht zu machen. Ihm ganz besonders baut sich das Leben der Gemeinschaft, die die Verkörperung seiner religiösen Ideale darstellt, auf dem Gedanken der geschichtlichen Ueberlieferung auf. Geschichtliche Größen, nicht dogmatische Personificationen sind ihm die Patriarchen, deren Wirken und deren S'chus das Kerngerüst seiner Liturgie bilden; geschichtlicher Vorgang, nicht bloß Glaubensforderung ist ihm die Volkswerdung Israels in seinem Auszug aus Ägypten, seine Berufung als Lehrer der Völker am Sinai, das

Auf und Ab seines politischen Geschicks als Wechselwirkung von Treue oder Untreue gegenüber seiner Religion; geschichtliche Überlieferung, besser bezeugt als sonst irgend ein Vorgang oder Ereignis der Welthistoria, ist ihm die mündliche Thora, die ungeschmälert und von Verunstaltungen frei seinen Söhnen als Erbschaft zu übermitteln, von damals bis heute in jedem Geschlecht der jüdische Vater als heilige Pflicht und als stolzes Recht betrachtete. Enthält diese Erkenntnis, diese Erwägung nicht eine eindringliche Mahnung an uns, den historischen Sinn zu pflegen, damit daraus die Fähigkeit zur geschichtlichen Betrachtung religiöser Probleme und zur richtigen Bewertung der Phrasen, die der Tag gebiert, in unserer Jugend erblühe? Und kann dieser historische Sinn auf einem andren Wege, als auf dem über eine gründliche Geschichtskenntnis gezüchtet werden?

VIII.

Aber man mag zu der Frage nach der Bedeutung des Geschichtsunterrichts sogar eine andere als die hier skizzirte Stellung einnehmen: die Mängel, die dem jetzigen Zustand anhaften, sind so sinnfällig, das Gefühl der Unbefriedigung, das er erzeugt, groß genug, um den Wunsch nach einer „Neuordnung" auch diesen Kreisen nahezulegen. Man kann aber auch über die letzte Ursache dieser Mängel m. E. nur einer Meinung sein; es ist das Fehlen eines Leitgedankens, die Abwesenheit einer das Ganze beherrschenden Direktive, die dem Geschichtsunterricht, wie er geübt wird, den Charakter des Improvisirten und Impulsiven giebt, die Systematik vermissen läßt und ihn durch diese ihm anhaftenden Eigenschaften für das durch die Schule sonst zu disciplinierter Denk- und Arbeitstätigkeit erzogene Schülergehirn mehr zur Qual als zur freudig begrüßten Aufgabe gestaltet. Die Bilder, die sich vor seinem geistigen Auge abrollen, und erzählten sie von noch so ergreifender Tragik, und rührten sie noch so sehr an sein Herz, sie bleiben ihm

doch nur eine zusammenhanglose Reihe locker aneinander gefügter Szenen, in denen die Einheit der Handlung fehlt; die Persönlichkeiten, die vor ihm erstehen, und mag ihre überragende Größe ihn sogar überwältigen und erschüttern — dennoch vermag er ihre geschichtliche Bedeutung nicht restlos und erschöpfend zu erfassen, weil der Rahmen, der Zeithintergrund ihm fehlt, in den gestellt ihre Eigenart, ihr Persönlichkeitswert erst zum klaren Ausdruck gelangt.

Hier ist der Hebel anzusetzen. Es darf nicht länger geschehen, daß Dank persönlicher Liebhaberei oder subjectiver Empfindung bald das eine bald das andere Stoffgebiet den Lehrplan beherrscht und den Löwenanteil bei der Zeitverteilung davonträgt, sondern es muß Einigkeit darüber erzielt werden, daß allerorten eine und dieselbe Zeitepoche, deren Wahl pädagogische Erwägungen, denen die technischen Schwierigkeiten nur als adjuvans zur Seite treten, bestimmen, in den Mittelpunkt der Lehraufgabe zu rücken ist. Auf welche Epoche aber diese Wahl zu fallen hat, das kann m. E. keinem Zweifel unterliegen. Die „Neuordnung“ im Preußischen Schulwesen darf uns dabei als Wegweiserin dienen; nicht aus schematischer Nachahmungssucht, sondern weil die Gedankengänge, die dort in diesem Punkt ausgeführt werden, auch hier mit zwingender Logik dafür wirken, daß *die Geschichte des letzten Halbjahrhunderts Ausgangspunkt und Endziel des Lehrplans für den jüdischen Geschichtsunterricht in unseren Religionsschulen werden und ihrer Darstellung und eingehenden Würdigung sich alle anderen Materien unterordnen müssen.*

IX.

Es wurde bereits betont, daß eine so schwerwiegende Wahl nur nach pädagogischen Erwägungen getroffen werden und die Rücksicht auf andere Gesichtspunkte dabei erst in zweiter oder dritter Linie stehen darf. Aber gerade die reinpädagogischen Gesichtspunkte unterstützen m. E. ge-

bieterisch die oben erhobene Forderung. Wenn es in der „Neuordnung“ heißt, daß gerade die Zeit von 1861 bis zur Gegenwart für uns Preußen und Deutsche alles andere an Bedeutung übertrifft, was sich in der Weltgeschichte ereignet hat, so dürfen wir in gebotener Modification den Satz für uns so ausdrücken, daß die Zeit, seitdem die Emancipation ihre Folgewirkungen auf das jüdische Leben in Deutschland zu äußern begann, also das letzte Halbjahrhundert sich verhängnißvoller und folgenschwerer in die jüdische Geschichte eingezeichnet hat, als irgendeine andere Periode seit der Zerstörung des Heiligtums in Jerusalem. Was bedeuten gegenüber der totalen Umwälzung, die in religiöser, kultureller und sozialer Hinsicht jenes Ereignis, die Aufnahme der Juden in die christlich-bürgerliche Gesellschaft hervorbrachte, alle die Katastrophen und die Blütenperioden, die uns das Mittelalter bescheerte; und um wieviel tiefer haben sich die Stigmata dieser medicamentösen Kur in Leib und Seele unserer Religionsgemeinschaft eingebrannt als die Feuer- und Eisenprozeduren jener Zeitläufte?! Das Schöne und Gute, das sie entstehen ließen, es ist uns zum wichtigsten Teil erhalten geblieben und wirkt lebenweckend und edle Regung erzeugend, bewußt oder unbewußt auch in uns noch nach; und was sie in Fesseln schlugen oder zerstörten, was sie marterten und in Qualen brachen, das war trotz Allem nur das irdische Teil, war nur der ohnedies vergängliche Leib, während die Seele ihrer Macht und ihrer Gewalttat spottete. Aber was jenen versagt blieb, das hat für nur allzugroße Kreise unserer Gemeinschaft gerade mit ihrer Menschenbeglückung und Menschenbefreiung die Neuzeit zuwege gebracht. Sie erlöste die Körper aus der Sklaverei und schlug die Seelen in Knechtschaft; sie wies der Geistestätigkeit des Juden neue Bahnen, aber diese führten hinweg von der Liebe zur Thorah und der hingebenden Beschäftigung mit ihr, die bis dahin als Selbstverständlichkeit galt; sie hat in die jüdischen Herzen neuzeitliche Ideale gepflanzt und sie ausgehöhlt von jüdischem Denken und Empfinden; sie hat den

Juden dazu erzogen, seinen Stolz in die Anerkennung zu setzen, die seine staatsbürgerliche Betätigung bei seinen andersgläubigen Mitbürgern findet, und ihm das hochgemute Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Gemeinde Jakobs geraubt.

Aber auch, wer die Folgeerscheinung der Judenemanzipation weniger schwer, als in dieser Skizzirung geschah, zu nehmen geneigt ist, wer ihre Segnungen höher, ihre zerstörende Tendenz niedriger einschätzt, auch für ihn bleibt mindestens die Tatsache bestehen, daß dieses Ereignis einen Umsturz des Bestehenden im Judentum in allerweitestem Umfang hervorgebracht hat, wie ihn noch kein Jahrhundert der jüdischen Geschichte sah, seit Israel unter die Völker zerstreut ward. Und die Runenschrift dieser Zeit sollte unseren Kindern ein unverständliches Symbol bleiben und wir nicht vielmehr gerade aus erzieherischen Gründen die Pflicht haben, ihnen das Spiel von Ursache und Wirkung auch in dieser Entwickelung aufzutun und die Geschehnisse des Heute, die sie sehenden Auges verfolgen, an die Vorstufe des Gestern zu knüpfen?!

Gott in der Geschichte zu erkennen, das ist doch wohl das letzte Ziel, dem der jüdische Geschichtsunterricht dienen soll; den Gott, der seinen Gläubigen Prüfungen auferlegt, um sie von Schuld zu entsühnen und zu läutern, der aber auch seine Vaterhand über sie ausgebreitet hält und nicht will, daß das Rad der Geschichte zermalmend über sie hinwegrolle. Dieser ewigen Wahrheit Zeuge ist jedes Blatt in Israels Geschichte; aber keines doch kündet sie mit so überweltlicher Überzeugungskraft und dabei so sinnfällig, wie die Wiedergeburt der Orthodoxie im letzten Halbjahrhundert, die wir Älteren „wie Träumende“ erlebten, erlebten, „um es kund zu tun unseren Kindern, damit das spätere Geschlecht es erfahre, die Kinder, die sie zeugen, sich erheben und es ihren Kindern erzählen“. Am Boden lag die deutsche Orthodoxie, von dem ingrimmigen Haß der Helden der „Reform“ verfolgt, gesättigt mit Bitternis, mit

Wermut getränkt, und die Neunmalneun-Weisen wußten schon auf Tag und Stunde die Zeit zu berechnen und zu nennen, da sie der Vergangenheit, der Naturgeschichte der Petrefacten angehören werde. Und dann erschien eines Tages ein „Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens in Haus, Gemeinde und Schule", das an der Stirn den Namen „Jeschurun", den Ehrennamen des gradlinig den Weg zu Gott suchenden Israels trug und mit frohem Mut und heiligem Eifer den Kampf für Gott und seinen Gesalbten und die Überlieferung Israels gegen die Reform und ihre Zerstörungsmut aufnahm. Und der das Blatt schrieb, schrieb ein besseres Deutsch als alle die Vorkämpfer für moderne Bildung im Gegenlager, und was er schrieb, das legte dafür Beweis ab, daß der Schreiber auf der Höhe des Wissens seiner Zeit stand und damit unerschütterliche Reinheit im Glauben, treues Festhalten an der überlieferten Lehre und tiefschürfende Kenntnis der Quellen seiner Religion harmonisch zu verbinden wußte. Und man hörte staunend von seinen weiteren Taten, daß er eine allen Erfordernissen der neuzeitlichen Pädagogik entsprechende Realschule und Mädchenschule ins Leben gerufen, die dem kleinen aber desto opferwilligeren Stamm seiner Gemeinde den Nachwuchs zu sichern bestimmt war, daß er dieser seiner Gemeinde alle diejenigen Institutionen, die das Leben im Gesetz der Thora fordert, geschaffen habe im modernsten Gewande, so daß selbst der verfeinertste Aesthetizismus daran sein Gefallen finden konnte; und vor Allem, daß, wo immer es ein Eintreten für gefährdete Güter der Religion gelte, die Abwehr einer die Orthodoxie bedrohenden Gefahr geboten sei, man sich nur an Samson Raphael Hirsch zu wenden brauche, um des Rats und der Tat sicher zu sein. Und dann kam die Kunde, daß, wie er im Westen, nun auch im Osten in Israel Hildesheimer ein Helfer erstanden sei, der, die Kelle zum Wiederaufbau der zerstörten Heiligtümer in der einen, das Schwert des Gottesstreiters zur Abwehr in der anderen Hand auf der Warte, auf die die Vorsehung ihn

gestellt, gerüstet zum Kampf gegen die Reform dastehe und sich durch das Bramarbasiren des Feindes so gar nicht schrecken lasse, sondern im Hieb die beste Parade sehe. Wie richteten sich bei dieser Kunde doch die gebeugten Rücken, die niedergetretenen Seelen auf! Wie glänzte unser Kinderauge, wenn die Alten uns mit soviel Verehrung und Liebe im Ton von diesen Männern, bald auch von den Taten und dem Wirken ihrer nacheifernden Schüler erzählten, und wie sind doch die Erinnerungen aus jenen Stunden uns ein köstlicher Besitz fürs Leben geworden und geblieben, an denen wir uns erlabten und die uns stützten in Stunden, da es doch wieder anders kam, als wir damals vom Leben erwarten zu dürfen glaubten! Diese Mitgift für's Leben aber versagen wir unseren Kindern, wenn wir sie zwar für das Große und Schöne, von dem uns Jahrhunderte, ein Jahrtausend trennen, begeistern, aber die Heldenbilder aus den letzten Jahrzehnten vor ihren Augen verbergen.

Unsere Geschichtsbetrachtung schreitet weiter. Die Orthodoxie hatte sich ermannt, die „Reform" erschlaffte mehr und mehr. Zum wahrhaft schöpferischen Gedanken unfähig, geschweige denn zur schöpferischen Tat, hatte sie ihren Beruf dahin erfüllt, überall, wohin sie trat, um sich eine religiöse Einöde zu schaffen; aber diese von ihr geschaffene Wüstenei ward ihr zum Verhängnis, das tote Land trug nicht einmal mehr genug, um auch nur ihre bescheidenen religiösen Ansprüche zu befriedigen. Dann kam der Antisemitismus. Wehrlos stand sie und ihre Gemeinde den Angriffen, denen sie zu allererst ausgesetzt war, gegenüber; ihr Wissen vom Judentum reichte wahrlich nicht aus, um den Fälschungen eines Justus—Brimann, eines Rohling, eines Stöcker et tutti quanti die Wahrheit entgegenstellen zu können; ihr Zusammenhang mit dem Judentum in seiner zwirnsfadenen Verdünnung war nicht tragkräftig genug, um dem wuchtigen Angriff standzuhalten. Berthold Auerbach starb darob an gebrochenem Herzen und in ihm starb der Geist einer Epoche der jüdischen Geschichte, die als ihre Aufgabe

die Annäherung des Judentums in Cultus, Lebensführung und Lebensauffassung an das Christentum gewählt und dafür gestritten hatte. Dafür galten gerade der Reform die ersten und heftigsten Stöße des Antisemitismus, dessen Führer im Anfang es immer wieder betonten, daß ihr Ziel nicht das orthodoxe, sondern nur das kosmopolitisch-religionslose Reformjudentum sei. Die Orthodoxie aber — nun, sie trüge ihren Namen nicht mit Recht, wenn sie der Stimme der Weltklugheit gefolgt und den Bruder, wenn auch den lange verirrten, in der Stunde der Gefahr verlassen hätte. Ihre Männer haben — es genügt an die Namen Hoffmann und Hirsch Hildesheimer zu erinnern — für die Abwehr des Antisemitismus die Organisation geschaffen, die Munition geliefert und, jahrelang allein, ihre Haut zu Markte getragen. Sie hat in den Herzen, die dem Judentum schon fast völlig abgestorben waren, die letzten, schwachen Fünkchen wieder angefacht, hat jenen, deren Welt der Ideale in dem Debacle der Verbrüderungsbestrebungen zusammengebrochen war, in dem Väterglauben neue Leitsterne gezeigt, hat durch Wort und Schrift ihr Wissen vom Judentum, das unter den Nullpunkt gesunken war, wenigstens mit den notwendigsten Kenntnissen gefüllt.

Es gehört mit zum Kapitel vom grimmen Humor der Geschichte, daß aus dieser Saat, die sie ausgestreut, der Orthodoxie zwei waffenfähige Gegner erwachsen sind: der Zionismus und das „liberale“ Judentum. Die Enkel der Männer, die in den fünfziger, sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts unsere Väter wegen Vaterlandslosigkeit denuncirten, weil sie für Zion und Jerusalem beteten, wie wir es heute tun, schmähen heute unseren Mangel an „nationalem“ Empfinden, weil wir die Jagd nach der gesicherten Heimstätte nicht über den Jom Kippur stellen. Und sie hätten doch längst aufgehört auch nur dem Namen nach Juden zu sein, wären vielleicht als Christen geboren, wenn wir ihre Väter in den siebenziger Jahren nicht gestützt und für das Judentum gerettet hätten. Und vollends das „liberale“ Judentum! Woher hätte es seine Contingente, woher

seine „Wissenschaft“ bezogen, wenn wir damals seine Vorfahren nicht belehrt hätten, daß das „Liebe deinen Nächsten“ im Neuen Testament nur ein Citat aus der Bibel ist?! War ihnen doch die Bergpredigt zwar eine beliebte Lektüre, die Bibel aber antiquarische Literatur, die verstaubt in einem Winkelchen des Bücherschranks ruhte.

X.

Nicht anzuklagen oder den Gegner zu schmähen, soll dieser Rückblick dienen. Die Anklage träfe ja nur uns selbst und sie wäre unberechtigt, denn wir haben es nicht zu bereuen und bereuen es nicht, daß wir gehandelt haben wie die Pflicht es dem orthodoxen Juden vorschreibt. Und den Gegner zu schmähen — wär's nicht ohnedies, so mahnte die furchtbare Lehre, die das große Sterben da draußen jetzt Stunde für Stunde den Menschen erteilt, schon daran, daß es besser getan sei, Wunden zu heilen, als sie dem Menschenbruder zu schlagen. Sondern, weil es notwendig war, in kurzer Skizzirung die Linien der jüdischen Geschichte im letzten Jahrhundert zu umreißen, um an diesem Entwurf es barzutun, daß diese Periode an Entwickelungen so reich ist, wie irgend eine andere vor ihr, daß sie in hoher Zahl Momente von erzieherischem Wert enthält, die für die Charakterbildung unserer Kinder fruchtbar gemacht werden können, daß unsere Schuljugend also Anspruch darauf erheben darf, daß diese unmittelbar aus dem Leben in das Leben mündende Zeitepoche ihr in vollster Deutlichkeit vor Augen geführt werde. Es sei zugegeben, daß man in der Gruppierung der angeführten Tatsachen andere Wege, als oben eingeschlagen, gehen darf, und daß je nach Temperament und Weltauffassung die geschilderten Vorgänge sich verschieden abtönen lassen. Aber das gilt für alle Lebensbetätigung der Menschen und ganz besonders in Fragen der Pädagogik und ganz gewiß für jede Geschichtsdarstellung. Die angeführten Tatsachen selbst aber können so wenig bestritten, wie die Namen, die genannt wurden, aus der Geschichte gestrichen

werden, und die Wucht jener wie der Klang dieser sind auch bei anderer Einschätzung und Gruppierung überstark genug, um die bisher geübte Methode, die an ihnen scheu vorüberstrich, als durchaus verfehlt und die Neuorientierung des Geschichtsunterrichts unter der Direktive der Geschichte der Neuzeit als unbedingte Notwendigkeit zu erweisen.

Über diesen Punkt gilt es Einigkeit herbeizuführen. Ist erst diese Vorbedingung erfüllt, so ist, was sich sonst noch an Schwierigkeiten ergeben mag, doch nur noch eine Frage der Technik, der Herr zu werden gewiß keine Unmöglichkeit ist. Unter ihnen steht natürlich die Zeitökonomie obenan; sie kann ebenso natürlich nur durch Beschränkung auf allen anderen Gebieten zugunsten des einen bevorzugten gelöst werden. Wenn nach „der Neuordnung" die höhere Preußische Schule sich damit abfindet, „den Stoff aus dem Altertum, dem Mittelalter und der Neuzeit bis zu Friedrich d. G. noch mehr zu kürzen, als es jetzt bereits geschieht" — man bedenke nur, welche Entsagung hier kurzerhand einem gut-preußisch-brandenburgischen Lehrerherzen zugemutet wird! — so wird man dieselbe Tugend auch von dem jüdischen Geschichtslehrer erwarten und fordern dürfen. Nun kann es gewiß nicht Aufgabe dieser Darlegungen sein, nachzuweisen, wie diese Kürzung im Einzelnen geschehen kann und soll. Aber ein Beispiel möge den Gedanken illustrieren. Wieviel Zeit und Arbeitskraft bei Lehrern und Lernenden absorbiert doch die Geschichte der Zeit von 332 v. — 66 n. Und ist doch im Großen und Ganzen eine erschreckende Wüstenei, in der kaum da und dort ein Pflänzchen gedieh, wert gepflückt und für die geistige und sittliche Ernährung der Schüler nutzbar gemacht zu werden, natürlich abgesehen von der Zeit des Matthatias und seiner Söhne, also der kurzen Zeitspanne von etwa 30 Jahren. Es bedeutet m. E. kein Unrecht nach irgendeiner Seite, zu fordern, daß das Drum und Dran, das Vorher und Nachher dieser kurzen Episode auf das Mindestmaß dessen, was unbedingt für das Verständnis des Zusammenhangs erforderlich ist, zusammengepreßt werde,

so daß das volle Licht der Darstellung und die ungeschwächte Empfänglichkeit in Herz und Hirn des Schülers nur ihr zugute kommt. Aber selbst innerhalb dieser Epoche lassen sich noch Ersparnisse einbringen, die für die Zeit und die Aufnahmefähigkeit der Lernenden einen Gewinn darstellen. Es ist nicht erforderlich, das Gedächtnis der Schüler durch das Memorieren der Daten der Schlachten bei Beth-Zur, bei Emmaus und der bei Beth Choron durch das Eindrillen der Namen der syrischen Feldherrn u. v. A. zu belasten. Haben doch die großen Mischnahlehrer uns hier den Weg gewiesen, indem sie die Megillath Taanit, in der alle diese Denktage als Fest- und Erinnerungstage verzeichnet standen, mit entschlossener Hand ihres verpflichtenden Charakters entbanden und aus dem ganzen Komplex dieser historischen Denkwürdigkeiten nur das Purim- und das Chanukahfest für uns hinüberretteten. Und haben sogar kein Bedenken gehegt, den Nikanor-Tag (13. Adar), der bis dahin als nationaler Festtag begangen wurde, in einen Fasttag (Fasten Esther) umzuwandeln. Das darf uns Epigonen doch wenigstens den Mut geben, den Wert dieser Einzelerinnerungen gering genug einzuschätzen, um das Gedächtnis unserer Kinder von der Belastung mit ihren Daten zu befreien und uns auf eine summarische Darstellung dieser Ereignisse vor ihnen zu beschränken.

Diesem einen Beispiel lassen sich andere anreihen und dem erfahrenen Pädagogen dürfte es kaum schwer fallen, sie in so ausreichendem Maße aufzudecken, daß aus ihrer entsprechenden Behandlung sich ein beachtenswerter Zeitgewinn. der der Neuzeit zu Nutzen käme, erzielen läßt. Freilich stellt diese Reformforderung, wie übrigens auch die Neuordnung des Geschichtsunterrichts in den höheren Schulen, an das pädagogische Können des Lehrers hohe Anforderungen und über ihr Gelingen oder Mißlingen wird sie das letzte Wort zu sprechen haben. Aber anderseits bietet die Aufgabe doch auch ein Problem von ziemlich weittragender Bedeutung und damit einen Anreiz für den damit Befaßten, sein Bestes an ihre Lösung zu setzen.

Aber ihr Schicksal wird auch noch von einem anderen Moment, das ebenfalls dort in dem allgemeinen Geschichtsunterricht eine bedeutsame Rolle spielt, wesentlich beeinflußt werden: von der Unterstützung und Ergänzung nämlich, den der Geschichtsunterricht durch die anderen Lehrfächer der Religionsschule und in den anderen Lehrstunden erhält. Wenn dort von dem Preußischen Kultusminister die Forderung erhoben wird, daß die Lehrer der sprachlichen Fächer und des geschichtlichen Religionsunterrichts „stets mit den Lehrern der Geschichte in Verbindung stehen sollen, um eine fruchtbare Wechselwirkung ihres Unterrichts herbeizuführen", so bietet auch hier der Unterricht im Bibel- und Gebetübersetzen und in der systematischen Religionslehre den betreffenden Lehrern Gelegenheit genug, die Tätigkeit des Geschichtslehrers durch Cooperation zu erleichtern oder durch Versagen zu behindern. Als ein Weiteres wäre allerdings hierzu erforderlich, daß die vorgeschlagene Reform nicht bei dem Geschichtsunterricht Halt machte, sondern auch den Bibelunterricht in ihren Bereich einbezöge. Das ist nun freilich ein Kapitel für sich, das in *diesem* Zusammenhang und nebenbei nicht zu erschöpfen ist; eine kurze Andeutung des Gedankens kann aber für die hier behandelten Zwecke genügen. Um ihn auf eine knappe Formel zu bringen: *an Stelle der sentimentalen Note*, die bisher Ton und Stoff der zur Erklärung gelangenden Bücher und Buchteile aus Propheten und Hagiographen beherrscht, *hätte förderhin das nationale Instrument* — das Wort aber nicht etwa im Heugabelsinn der Gegenwartskämpfe gedeutet! — *im Orchester die Führung zu nehmen!* Man wolle mich recht verstehen! Auch ich glaube nicht dazu verurteilt zu sein, mich dem Böotiertum zurechnen zu müssen, dem die Empfindungstiefe und Gefühlsbreite der Gottsuche in den Psalmen, ihre Verkündigung des Lobes Gottes in der Schöpfung und das zahlreiche andere Edle und Hehre in ihrer Gedankenwelt nicht an das Herz zu rühren vermöchte. Aber muß der Wunsch, das Gefühlsleben des Schülers mit

diesen Schönheiten zu durchtränken, so ausschließlich vorherrschen, daß daneben für den historischen Psalm kaum noch Zeit übrig bleibt? Ist nicht vielmehr die Gedankenweite eines Psalm 78, der in seinen zweiundsiebenzig Strophen die Geschichte Israels von der ägyptischen Zeit bis hinein in die Spaltung der Reiche besingt, so schön, wie kaum ein anderes Epos der Weltliteratur die Geschichte seines Volkes, ebenso wertvoll, ebenso gut wie jene für die sittliche Reifebildung des Schülers verwertbar?! Weiter: das Buch Ijob mit seinen nachtschweren Bildern und Vergleichen, der seelenzermürbenden Tragik seiner Menschengeschicke, der an die letzten Fragen der Menschheit rührenden Dialektik seiner Weltbetrachtung — ist die Arabeskenschrift dieser höchstkultuvierten Seelenanalyse mehr als eine Belohnungsgabe für eine kleinere Schülergemeinde, die durch eine gemeinhin nicht eben alltäglich anzutreffende Beanlagung und Geistesschulung das Niveau der Schule überragen? Aber diese Eigenschaften des Buches rechtfertigen es m. E. nicht, daß um seinetwillen die Lektüre ausgewählter Kapitel aus Daniel (z. B. Kapitel 1 oder 9, wenn man schon aus sprachlichen Rücksichten die in der Targumsprache geschriebenen auszuscheiden gezwungen ist) und Esra (Kapitel 3!) vom Lehrplan der Religionsschule ausgeschlossen bleibt. Und vollends das Buch Nehemiah — es dürfte kaum ein unverdorbenes Kinderherz geben, dem die Eröffnung des Verständnisses für das Wesen dieser Mannesseele nicht zu einem dauernden Besitz für das Leben würde! Die naive Menschlichkeit und nichts als reine Menschlichkeit, die das 1. Kapitel ausströmt, wo er erzählt, wie er über die traurige Kunde aus dem heiligen Lande geweint und gefastet und sein Herz in ergreifendem Gebet zu Gott ergossen habe; oder — um aus der Fülle der Gesichte nur noch eines herauszugreifen, — die restlose Hingabe des ganzen Ichs in all seinem Leisten und Vollbringen an die unbestechliche, göttliche Richtermacht wie sie im 13. Kapitel so wunderbar ausklingt: hier ruhen Bildungswerte für die Ethisierung des

kindlichen Charakters, die von dem erfahrenen Lehrer unschwer zu heben sind und für das Leben nicht geringeren Gewinn als die vornehmere Schönheit der Psalmendichtung verheißen. Und dazu sind sie im edelsten Sinne des Worts national, weil sie das völkische Wesensmerkmal des Judentums, die Zurückleitung aller Lebensbeziehungen auf Gott, in jedem Worte künden. Das aber ist's was sie, neben ihren Eigenvorzügen, zu einer überaus schätzenswerten Ergänzung des Geschichtsunterrichts geeignet macht.

Es bleibt noch übrig dem Einwurf zu begegnen, der bereits angedeutet wurde, daß man nicht gut tue, wenn man die kindliche Seele in den Parteikampf hineinziehe und mit den nicht immer erfeulichen Bildern, die diese Gegensätze erzeugen, erfülle. Man könnte ihm mit dem Hinweis begegnen, daß es in unserer Zeit der unbegrenzten Öffentlichkeit, in der der Ruf nach „Aufklärung" des Schülers auch in den problematischsten Dingen gerade von fachpädagogischen Gesichtspunkten aus erhoben wird, da es liberale, neutrale usw. Jugendgruppen gibt, die ihre Angehörigen in die Frage des öffentlichen Lebens einzuführen unternehmen, ob in dieser Situation gerade der Religionsschule zugemutet werden dürfe, allein die Unberührte zu spielen und jeden scharfen Windhauch des Parteigebrauses von ihren Pflegebefohlenen fernzuhalten?! Aber man darf auch ohnedies von dem Taktgefühl unserer Religionslehrer erwarten, daß sie ihre Unterrichtsstunden nicht zu demagogischen Spruchübungen herabwürdigen und die Grenzlinie, die Charakterbildung und Seelenzerstörung des Schülers scheidet, zu respektieren wissen werden. Man hat ja auch nie eine Klage darüber gehört, daß z. B. die reichlich betriebene Apologetik im Geschichtsunterricht sich der Methoden, die sonst in der Abwehr des Antisemitismus gebräuchlich und geboten sind, bedient und die Kindesseele in irritierender Weise mit dem Gifthauch jener Sumpfpflanze in Berührung gebracht habe.

Zum Schlusse nur noch die Erklärung, daß die im Vorstehenden skizzierten Darlegungen, zu denen die „Neuordnung

des Geschichtslehrplans für die höheren Lehranstalten in Preußen", wie dankbar anerkannt sei, die Anregung gaben, auch ihrerseits nicht mehr geben wollen, als eine Anregung für die dazu berufenen Kreise, den berührten Problemen erneut ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Literarische Notizen.

Von Rektor Dr. D. Hoffmann, Berlin.

III.

Es dürfte allgemein bekannt sein, daß die LAA. in unseren Talmud-Ausgaben zumeist mit den der Erklärung Raschis zugrunde liegenden LAA. übereinstimmen, indem man sehr oft den Wortlaut des Talmudtextes nach Raschis Kommentar korrigierte. Daß dies aber häufig nicht geschah und an vielen Stellen die Erklärung Raschis dem Wortlaut des Talmuds nicht entspricht, kann jeder sehen, der beim Talmudstudium das klassische Werk „Dikduke Sophrim" von R. N. Rabbinowitz stets zu Rate zieht. Wir wollen hier auf eine Stelle aufmerksam machen, wo uns auffallender Weise dieser Ratgeber im Stiche läßt. — In Berachoth 8a heißt es:

אסכרא דמיא כחיורא בגבבא דעימרא דלאחורי נשרא

Das hieße wörtlich: „Askara (der Tod durch Diphtherie) ist so, wie ein Dorn aus Wollflocken, hinter dem Adlerfarnkraut" (herausgerissen wird). D. h.: So schwer löst sich die Seele vom Körper (Vgl. Preuß, Bibl.-Talmud. Medizin S. 179 ff.). In Wahrheit sind hier in unserem Talmudtexte zwei Lesarten miteinander vermischt. Die eine lautet: כחיורא בגבבא דעימרא (wie ein Dorn in Wollflocken). Die andere lautet: כחיורא דלאחורי נשרא (wie ein Dorn, der hinter Adlerfarnkraut liegt). Vgl. Kohut, Aruch v. גב, 7 und נשר, 4. — Nun bietet aber Raschi (s. v. כחיורא) eine Erklärung, die sich der uns vorliegenden LA. gegenüber höchst sonderbar ausnimmt. Er erklärt: „Wie

wenn jemand Dornenzweige, die in Wollflocken verwickelt sind, mit Kraft losreißt und sie rückwärts wegwirft (ומשליך לאחור)." Die beiden letzten Worte haben gar kein Aequivalent im Talmudtexte. Es ist also klar, daß Raschi in seinem Talmud anstatt דלאחורי נשרא die LA. דלאחור נשרייה vor sich gehabt hat, die sich in der Handschrift des בית נתן (von Nathan Coronel, Wien 1854) vorfindet. Dem entspricht vollkommen das ומשליך לאחור von Raschi. Merkwürdigerweise hat Rabbinowitz diese LA vollständig ignoriert, die er doch schon zum Verständnis Raschis hätte anführen sollen.

IV.

Es mag noch durch ein Beispiel gezeigt werden, wie durch die Verschiedenheit der Raschi vorgelegenen LA. von unserem Talmudtexte so manche spätere Interpreten Raschis irre geführt wurden.

Im Sukka 33 a wird die Frage aufgeworfen, ob der bei den heiligen Opfergaben geltende Grundsatz von דחוי (Zurückweisung), vermöge dessen eine einmal unbrauchbar gewesene Opfergabe später, auch wenn der Grund für die Unbrauchbarkeit fortgefallen, nicht mehr zum Opfern geeignet ist, — ob dieser Grundsatz auch bei Gegenständen, mit denen man ein Gebot (Mizwa) erfüllt, Geltung hat. Nun gibt es zweierlei Arten von „Zurückweisungen": 1) דחוי מעיקרא, es war ein Ding von vorne herein, weil unbrauchbar, zurückgewiesen. 2) נראה ונדחה, es war der Gegenstand zuerst geeignet, wurde aber dann durch einen eingetretenen Umstand untauglich und daher zurückgewiesen. Unser Talmudtext spricht von einem Falle der ersten Art, indem da die Frage gestellt wird: Wenn von einer Myrte am Tage vor dem Sukkoth-Feste die Spitze abgebrochen wurde (wodurch dieselbe, weil unschön zur Erfüllung des Gebotes von Lev. 23, 40 unbrauchbar geworden), und dann am Festtage eine dattelförmige Knospe darauf wuchs (wodurch der Fehler als beseitigt gilt), wie ist es damit zu halten? Kann dieselbe, die einmal zurückgewiesen war, wieder für zur Mizwa geeignet erklärt werden, oder kommt hier, wie

bei den Opfergaben, der Grundsatz von דחוי zur Anwendung? — Soweit der Talmud. Da nun hier die Myrte gleich am Anfang des Festes unbrauchbar gewesen, so ist es klar, daß da von einem דחוי מעיקרא-Fall die Rede ist. Man erstaunt nun nicht wenig in Raschi (s. v. יש דחוי) den Fall als נראה ונדחה behandelt zu sehen.

Dieser Umstand hat einen Glossator veranlaßt, folgende Glosse zu Raschi zu machen[1]): Er (Raschi) hat es vorläufig nicht genau genommen, zu unterscheiden zwischen דחוי מעיקרא und נהאה ונדחה, da doch hier, wo die Spitze bereits am Tage vor dem Feste abgebrochen war, die Myrte niemals brauchbar war (und Raschi trotzdem von נראה ונדחה spricht). — Es ist höchst sonderbar, Raschi einer solchen Ungenauigkeit zu zeihen, während tatsächlich Raschi ganz exakt ist, weil ihm eine andere (richtigere) Lesart im Talmud vorgelegen hat. In seinem Talmudtexte haben die Worte מערב יום טוב (am Tage vor dem Feste) nicht gestanden. Diese Worte fehlen auch in einem Mskr. bei Rabbinowitz und im בעל עיטור; ebenso werden sie von R. Jesaja die Trani (רי"ד) und R. Serachja ha-Lewi (מאור) gestrichen. Danach spricht die Frage des Talmuds von dem Falle, daß die Spitze der Myrte erst am Festtage abgebrochen wurde, so daß sie beim Beginn des Festes brauchbar war. Mit Recht behandelt also Raschi diesen Fall als נראה ונדחה. Die Späteren, die im Talmud eine andere LA. hatten, meinten fälschlich, Raschi sei ungenau gewesen.

---

[1]) Die Worte והשתא bis מעולם, die jetzt im Texte von Raschi stehen, sind, wie bereits der Verf. vom כפת תמרים bis zur Evidenz nachgewiesen, eine spätere Randglosse. die in den Raschi-Text hineingeraten, wodurch die Interpreten Raschi's zu sonderbaren Annahmen verleitet wurden. Auch die Tosafot (s. v. נקטם) zeigen, daß sie von dieser Glosse keine Kenntnis haben. Denn auch Tosafot findet es auffällig, daß Raschi von נראה ונדחה spricht, während im Talmud von דחוי מעיקרא die Rede ist.

Ein Feldpostbrief[1]).

Sehr geehrter Herr Dr. נ״י!

Wir hier draußen kämpfen nicht nur gegen den äußeren Feind, wie müssen wir ankämpfen gegen das stumpfsinnige, geistestötende Einerlei. So sind wir besonders dankbar, wenn wir aus der Heimat geistige Anregung erhalten. Für mich ist immer das Eintreffen des „Jeschurun" ein besonderer Lichtblick. Mit vielem Interesse habe ich Ihren Artikel שמחה של מצוה gelesen und möchte mir einige Bemerkungen dazu gestatten.

Sie erörtern den Einwand, daß viele die Anerkenntnis der göttlichen Herrschaft und die Verbindlichkeit der Gebote als eine Bürde, als ein Joch auffassen. קבלת עול מלכות שמים ועול מצות Wenn wir uns den Begriff „Joch" näher betrachten, so werden wir finden, daß die hebräische Sprache einen ganz anderen Begriff damit verbindet, als die deutsche Sprache, die mit dem Worte „Joch" im übertragenen Sinne eine schwer drückende, nur widerwillig getragene Last bezeichnet. Wir Städter wollen uns nun erst klar machen, zu welchem Zwecke man den Ochsen zur Feldarbeit in das Joch spannt. Der Ochs soll mit dem Pfluge Furchen im Acker ziehen Würde man ihn frei ohne Joch laufen lassen, so würde der Ochse eine gerade Furche nicht zustandebringen, seine Arbeit wird ihm erschwert, durch das Hin- und Herschwanken würde er kaum vorwärtskommen. Im Joche jedoch, das ihm die Richtung gibt und ihm den Weg weist, fühlt er sich freier, es wird ihm leichter seine Arbeit zu vollbringen So empfindet der Ochse das Joch nicht als drückende überflüssige Last, sondern fühlt den Druck als etwas Notwendiges, um seine Kräfte frei und sicher entfalten zu können. So empfindet der Jude auch die „göttliche Herrschaft" und „die Verbindlichkeit der Gebote" nicht als drückende, nur wider Willen übernomene Bürde, nein, er braucht eine Führung und Leitung durch das Leben, damit er den graden Weg findet, er braucht Gesetz und Gebote, die seinen Lebensweg einzäunen, damit er nicht unsicher und schwankend den Weg verliert. Auch das Verbum קבל deutet auf eine freiwillig-freudig und mit Überlegung und Zustimmung übernommene Aufsichnahme der Gottesgesetze hin. So קבלת שבת der freudige Empfang der Sabbatbraut, קבלה die mit tiefen Verständnis und mit inneren Erkenntnis übernommene Überlieferung. קבלת עול מלכות שמים ועול מצות heißt also: Die mit innerer Überzeugung und freudiger Zustimmung anerkannte Leitung Gottes durch Gesetz und Gebote.

[1]) Die Fortsetzung des Aufsatzes שמחה של מצוה konnte in diesem Hefte nicht erscheinen. So wollen wir wenigstens diesem Feldpostbrief, der so ganz anderes enthält, als die sonst üblichen, hier Raum geben.

D. H.

Noch klarer wird der Sinn des Satzes, wenn wir uns die bekannte Erklärung des Wilnaer Gaon für מלכות ins Gedächtnis rufen. Er stellt die Frage, warum es im Propheten heißt: כי לה׳ המלוכה ומושל בגוים während in dem Vers ועלו מושיעים das ומושל בגוים fehlt. In seiner Antwort erklärt er den Unterschied von מושל und מלך: מלך ist der anerkannte, mit Zustimmung gewählte Monarch (aramäisch נמלך er hat sich überlegt, besonnen), während מושל derjenige ist, welcher sich mit Gewalt zum Herrscher macht, aber keine Anerkennung findet. So sagt der Prophet: Israel erkennt Gottes Herrschaft an, dagegen ומושל בגוים, bei den anderen Völkern wird Gott noch nicht erkannt, gilt nur als einer, der sich als Weltenlenker ausgibt. Aber in späteren Zeiten, wenn das Weltgericht über die heidnischen Völker stattfindet, dann והיתה לה׳ המלוכה, dann wird Gott überall anerkannt werden als Weltenlenker dann והיה ה׳ למלך וגו׳, dann wird Gott auf der ganzen Erde nur mit einem Namen, mit מלך genannt werden.

So drückt also מלכות שמים die innere Überzeugung von Gottes Weltenlenkung aus und die daraus folgende Anerkennung Gottes.

Der irdische Mensch braucht nun eine Führung auf dem Lebensweg „Wenn er nicht den Druck auf sich verspürt, würde einer den Anderen lebendig verschlingen“ כל המקבל עליו עול תורה וכו׳: Wer über sich das Gottesgesetz anerkennt, der bedarf nicht mehr der weltlichen Gesetze.

So sehen wir, daß קבלת עול מלכות שמים ועול מצות nicht ein Einwand gegen שמחה של מצות ist, sondern im Gegenteil, daß diese freudige Hingabe unter Gottes Gesetz hindeutet auf שמחה של מציה.

Mit besten Grüßen Ihr Ihnen sehr ergebener

Edmund Lewy.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

Jeschurun

3. Jahrgang — Kislew 5677 / Dezember 1916 — Heft 12.

שמחה של מצוה

(Die Freude an der Pflichterfüllung.)

IV.

Die Freude, die ihre Wurzel hat in der interesselosen Liebe zu Gott und die nichts anderes ist als eine Freude an Gottes Freude, das ist, wie wir ausführten, der eigentliche Sinn der שמחה של מצוה. Wir zeigten, daß sie daher naturgemäß vor allem bei der Erfüllung der Gebote zum Ausdruck kommt, die nicht dem natürlichen Sittengesetz sondern der Offenbarungsreligion entsprungen, weil nur in dem hier erwiesenen Gehorsam gegen Gott das Gefühl als völlig rein von jeder Nebenursache sich geltend machen kann. Ich freue mich über Gedanken, über Empfindungen, über Handlungen, nicht weil sie an sich mir eine Lust sind, nicht weil sie mir meine Vernunft gebietet, sondern weil mein Gott, mein Vater sie gewünscht und die Erfüllung seiner Wünsche mir eben die höchste Freude ist[1]). Da das gesamte Sittengesetz in die Offenbarungsreligion aufgenommen ist, so ist die Befolgung eines jeden Sittengesetzes freilich auch eine מצוה eine Erfüllung eines göttlichen Gebotes. Dennoch klingt in dem Terminus שמחה של מצוה immer der Gedanke an die Freude bei der Erfüllung der Gebote des spezifisch jüdischen Pflichtenkreises an.

Das bisher Ausgeführte wird sich uns vertiefen, wenn wir nun daran gehen, aus Talmud und Midrasch und der

---

[1]) Vgl. oben S. 543 ff.

späteren Literatur die Einzelheiten beizubringen, die uns näher zeigen sollen, wie sehr jene שמחה של מצוה das Denken der Alten beherrschte, wenn sie sich auch des betreffenden Ausdrucks, wie oben [2]) ausgeführt, selten bedient haben.

Es gibt eine Reihe von Sätzen, die der Form nach halachischen Charakter tragen, Forderungen aufstellen, wie die Gebote Gottes auszuführen sind. In Wahrheit stehen sie an der Grenze der Halacha und Haggada. Sie sind der Ausdruck der Liebe, mit der unsere Weisen die Gebote auszuführen pflegten, der Freude, die sie bei ihrer Ausübung erfüllte.

Zuerst: die Freude beflügelt den Schritt. Man kann es nicht erwarten, dem Geliebten zu nahen, ihm seinen Wunsch zu erfüllen.

אין מעבירין על המצות „man soll bei der Erfüllung der Gebote keines an sich vorüber gehen lassen [3])"

---

[2]) S. 532 ff.

[3]) Pesachim 64 b. Raschi identifiziert diesen Satz mit den oben folgenden אין מחמיצין את המצות und die Stelle in Pesachim, wo es sich darum handelt, daß bei der Darbringung des Pesachopfers, wo die Priester in einer Reihe standen und der eine dem andern das Becken mit dem Opferblute reicht und er nun zuerst das gefüllte in Empfang nahm, bevor er das ihm gereichte entleerte zurückgab, scheint für ihn zu sprechen. Denn da handelt es sich offenbar um eine מצוה, deren Erfüllung man nicht aufschieben soll, um die הולכה, die ja als besondere עבודה figuriert, während das Zurückgeben des entleerten Beckens nicht als eigentliche מצוה anzusprechen ist. Ebenso spricht für Raschis Erklärung die Anwendung, die der Satz Megilla 6 b findet, wo er angezogen wird, um die Halacha des Tanna zu rechtfertigen, nach der in einem Schaltjahr die Megilla im ersten Adar gelesen werden soll. Das gleiche gilt von Menachoth 64 b, daß das Omer von dem Getreide, das Jerusalem zunächst wächt, dargebracht werden soll. In den Stellen Joma 33 a, 58 b, 70 a handelt es sich dagegen immer um zwei in Betracht kommende Gebote, von denen man dasjenige, das einem sich zuerst bietet, zuerst erfüllen soll. Während Tossaphoth in Megilla 6 b die Erklärung von Raschi acceptiert, nimmt er in Joma 33 a und auch in Menachoth 64 b die zuletzt gegebene an. Sie ist auch in das Volksbewußtsein übergegangen, weil sie auf Grund von Joma 33 b עבורי דרעא אטופתא אסור und der Erklärung, die Tossaphoth s. v. עבורי gibt,

אין מחמיצין את המצות „man läßt die Gebote nicht sauer werden[4])“

זריזין מקדימין למצות „die Eifrigen üben die Gebote möglichst früh aus[5]).

„Man eile zur Erfüllung eines Gebotes auch am Sabbat[6])“.
„Ihr sollt die Gebote Gottes lernen und auf sie warten, daß ihr sie ausüben könntet[7])“.

Dabei haben wir in den scheinbar inhaltlich gleichlautenden Sätzen eine ganze Stufenfolge froher Betätigung und freudiger Erwartung. Es würde von Gleichgültigkeit zeugen, wolltest du, wenn die Erfüllung eines Gebotes sich dir bietet, nicht sofort das erste, das sich dir geboten, erfüllen und zu einem anderen dich wenden, das erst später in deinen Pflichtenkreis trat. Laß überhaupt nicht soviel Zeit verstreichen, laß die Erfüllung nicht anstehen, wie einen Teig, der gähren soll, übe sie sofort aus, wie alles, was dir Freude macht. Die den rechten Eifer zeigen im Dienste Gottes, die nehmen den ersten Augenblick wahr, der ihnen die Erfüllung ermöglicht, wie Abraham am frühen Morgen aufstand, den Willen Gottes zu vollführen, als ihm geboten wurde, seinen Sohn zu opfern. Und kommt die Gelegenheit

---

praktische Bedeutung gewonnen. Man soll demgemäß nach Sch. Ar. Or. Ch. 28, 1 die Tefillin der Hand zuerst berühren und nach 28, 2 ebds. die Tefillin des Kopfes zuerst in den Tefillinbeutel legen, damit man beim nächsten Tefillinlegen zuerst an die Tefillin der Hand kommt, und nicht im umgekehrten Falle die Bestimmung אין מעבירין על המצות übertritt. Wie man sich auch entscheiden mag — es stehen drei Stellen gegen drei und es ist ja nicht zu leugnen, daß schon deshalb nichts gegen Raschis Erklärung einzuwenden ist, weil das אין מעבירין על המצות in dem אין מחמיצין enthalten ist — im jüdischen Bewußtsein leben diese beiden Sentenzen mit verschiedenem Gehalt und wir haben daher das Recht, aus ihnen das herauszulesen, was weiter oben im Texte folgt.

[4]) Mechiltha zu Ex. 12, 17. — Vgl. auch שהויי מצוה לא משהינן Jebamoth 39 a und 47 b.

[5]) Pesachim 4 a.

[6]) Berachoth 6 b nach der Lesart des Rif und Rosch.

[7]) Eine ältere Quelle hierfür als das weiter oben citierte Werk habe ich nicht gefunden.

Gottes Willen zu erfüllen, nicht zu dir, wie könntest du besser bezeugen, daß das Verlangen nach der Erfüllung von Gottes Wünschen dich übermannt, als indem du selber eilig die Gelegenheit aufsuchst. Ja, die rechten Frommen, die läßt ihre Liebe zu Gott nicht ruhen. Ist die Zeit noch nicht gekommen, da das Gebot Gottes Erfüllung heischt, dann erheben sie sich schon von ihrem Lager, die frohe Erwartung läßt sie nicht schlafen, sie fürchten den ersten Augenblick zu versäumen, wo sie gewürdigt sind ihrem Vater im Himmel Freude zu bereiten und so selbst der reinsten und höchsten Freude teilhaftig zu werden.

Im ספר חרדים [8]) werden siebenzehn Bestimmungen aufgezählt, die bei der Ausführung der Gebote Anwendung finden sollen. Der größere Teil sind nur Variationen des einen Gedankens, daß sie in Freude geübt werden müssen. Unter ihnen sind zunächst die eben angeführten Sätze. Des ferneren: die begonnene Ausübung der מצוה soll man selbst zu Ende führen, wie das bei jeder Beschäftigung der Fall ist, die einem lieb ist und einem Freude macht [9]). Man soll sie aus dem gleichen Grunde überhaupt nicht durch einen Stellvertreter sondern eigenhändig vollführen: מצוה בו יותר מבשלוחו [10]). Da man dann nicht die rechte Freude von der Erfüllung des einzelnen Gebotes hat und es so erscheinen könnte, als wären sie einem eine Last, soll man sie einzeln ausüben und nicht in „Bündeln" אין עושין מצות חבילות חבילות [11]). Man wird ihnen Ehre antun, denn sie sind ja die Boten Gottes und der Bote vertritt völlig den, der ihn gesandt hat [12]). „Ehre antun", man erinnere sich, daß bei der Elternverehrung unter dem Ausdruck כבוד alle die freudig erwiesenen Liebestaten bezeichnet werden, die in einen Gegensatz zu יראה zur Ehrfurcht gestellt werden. Möglichst in Gesellschaft

[8]) In der Vorrede.

[9]) Jer. Rosch Haschana I 10 Ende.

[10]) Kidduschin 41 a.

[11]) Berachoth 49 a und oft vgl. Raschi zu Sota 8 a.

[12]) Tanchuma ויגש

und nicht jeder für sich allein übe man sie aus[13]). Man scheue keine Kosten[14]) und man gebe ihnen endlich eine ästhetisch schöne Form[14a]).

Bei allen diesen Sätzen freilich muß man, gilt es den rechten Sinn zu erfassen, an die innere Erfahrung appellieren d. h. in unserem Falle an das Volksbewußtsein. Das macht es so schwierig, die wahre Bedeutung dieser Sätze dem, der außerhalb dieses Volksbewußtseins steht, vorzudemonstrieren. Sind sie ja oft auch von jüdischen Autoren selbst nicht nach ihrem eigentlichen Grunde dargestellt worden. So bemerkt das eben citierte Sefer Charedim zur „16. Bestimmung, daß die Mizwoth in Gesellschaft ausgeübt werden sollen:" „bei allen Mizwoth, ist ein größerer Lohn, wenn sie durch viele ausgeübt werden" und es kann doch nach der Quelle, aus der diese Bestimmung abgeleitet wird, keine Frage sein, daß es sich zunächst um den Gedanken handelt ברב עם הדרת מלך. Bei einer zahlreichen Beteiligung kommt die Pracht des Königs (Gottes) zur Geltung und dann im weiteren Sinne um die gehobene Freude, die jede Ausübung der Pflicht begleitet, wenn ein großer Kreis bei der Ausübung beteiligt ist[15]). Aber das pädagogische Moment, durch die Verheißung des Lohnes in den ספרי מוסר anzuspornen, bricht eben allzuhäufig durch.

---

[13]) Pesachim 64 b.

[14]) Baba Kama 9 b. [14a]) Sabbath 133 b.

[15]) Bei der Sprengung des Blutes des Peßachopfers war eine Kette von Priestern aufgestellt, die das Becken einander reichten. Zweifellos geschah dies vor allem deshalb, um bei der großen Zahl der Opfernden den Opferakt zu beschleunigen. Der Talmud Pesachim 64 b gibt aber den oben citierten Grund an. Daß wir aber berechtigt sind, das Moment der Freude in der gemeinsamen Betätigung zu sehen, ergibt sich aus folgender Überlegung: Warum geschah denn dergleichen nicht bei den anderen Opfern? Vielmehr kommt hier das Gleiche zum Ausdruck, das z. B. in dem Satze ausgesprochen ist, weshalb bei dem Peßachopfer das Hallel gesungen wurde: אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה (Pesachim 95 b). Ist es möglich, dass die Israeliten ihr Peßachopfer schlachteten und den Lulaw hielten, ohne ein Loblied dabei zu singen?!

Gehen wir die letzterwähnten Sätze noch einmal durch: „Wer eine Mizwo begonnen, dem sagt man: „führe sie zu Ende"; das **kann** natürlich auch heißen, um es ganz trivial auszudrücken: „man soll die Suppe, die man sich eingebrockt, allein ausessen". Wer unter uns aber weiß nicht, daß nie uns nirgends — nicht einmal als so naheliegender Scherz — dieser Sinn damit verbunden wurde, daß darin vielmehr eine ehrende Aufforderung liegt, daß man fürchtet in die Rechte eines anderen einzugreifen, wenn man statt seiner die Mizwoh zu Ende führen möchte.

Der andere Satz: Es ist verdienstlicher, das Gebot selbst auszuführen, als es durch einen Anderen ausführen zu lassen, ist so recht ein Beispiel dafür, wie die aus dem Inneren mit ursprünglicher Gewalt hervorbrechende Freude an der Erfüllung der Gebote einen Ausspruch des Talmuds, der nur gelegentlich einmal erwähnt wird [16]), auf das gesamte Pflichtengebiet überträgt. Schon im Talmud wird erzählt, wie sehr die Großen unter unseren Weisen sich persönlich um die Vorbereitungen zum Sabbat bemühten. Ihre hohe Stellung und ihr Reichtum hinderten sie nicht, auch Dinge niederen Grades eigenhändig auszuführen. Rabbi Abuha saß

---

[16]) Kidduschin 41 a. Raschi bemerkt freilich hinzu: דכי עסיק בגופו במצוה מקבל שכר טפי. Auch hier brauchen wir nicht einmal an die Erfahrung späterer Zeit, sondern nur an die weiter unten gebrachte Schilderung der Bemühungen der Amoräer um den Sabbath zu erinnern, um jeden davon zu überzeugen, dass der Gedanke an den Lohn keinen Augenblick in der Seele jener Männer rege war. Dass hier die Freude an der Erfüllung der Gebote zur Geltung kommt, dafür spricht ja schon der Umstand, dass gerade bei der Eheschliessung und bei den Vorbereitungen zum Sabbath hervorgehoben wird, man solle selbst Hand anlegen, also bei zwei Satzungen, bei denen es sich zweifellos um frohe Pflichterfüllung handelt. — Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß Albo, der unserem Gegenstand ein ganzes Kapitel widmet (Ikkarim III, 33) trotz mancher feinen Bemerkung vor allem über die Möglichkeit, die beiden Gegensätze, das Moment der Furcht und das der Freude bei der Erfüllung der Gebote zu vereinen, von der Freude an dem **Lohne** spricht. Er denkt freilich an den rein geistigen Lohn im Sinn des Maimonides.

auf einem elfenbeineren Sessel (ein Zeichen seines Reichtums) und fachte das Feuer an. Raba salzte seine Fische ein. R. Safra sengte einen Kopf ab, R. Hunna zündete die Lichter an, R. Papa drehte den Docht, R. Chisda schnitt Rüben, Rabbah und R. Josef spalteten Holz[17]). Was heute die Kriegsnot zu Tage gefördert, daß auch die Männer sich um die Besorgung der Lebensmittel persönlich bemühen, das ist in vor noch nicht allzulanger Zeit dort, wo es sich um den Sabbat handelte, freiwillig und mit Freude von den Hausvätern geübt worden. Wer erinnert sich nicht aus seiner Kindheit, wie er Männer, die in seiner Vaterstadt die höchste soziale Stellung einnahmen, die sonst im Verkehr eine unnahbare Würde entfalteten und entfalten durften, am Freitag mitten im Marktgewühl sah, um die Fische für den Sabbattisch zu erstehen und selbst nach Hause zu tragen. Und was hier für den Sabbat schon im Talmud seine Wurzel hat, das wurde dann auf alle anderen Gebote übertragen[18]). Beim Backen der Mazzoth, beim Decken der Sukka, dem Anbringen der Mesusa usf.

Man soll die Mizwoth nicht „bündelweise" ausführen. Raschi gibt da immer als Grund an, damit es nicht so scheint, als wolle man sie möglichst schnell erledigen, als wären sie einem eine Last. Wenn nicht überall, wo dieser Satz im Talmud angewandt wird[19]), so kann man doch darin an manchen Stellen eine Variation des oben[20]) erwähnten Satzes sehen: Man solle eine Freude nicht mit der anderen vermengen אין מערבין שמחה בשמחה. Man kann sich in diesem Falle nicht auf eine Mizwa konzentrieren[21]), und nicht

[17]) Sabbath 119 a.

[18]) Schulchan Aruch Or. Ch. 460, 1 und חק יעקב dazu vgl. auch מ"א zu 250, 1.

[19]) Wie z. B. in Sota 8 a.

[20]) S. 536.

[21]) So auch Sefer Charedim a. a. O. übrigens schon Tosaphot Moed Katan 8 b s. v. לפי. Hier haben wir auch die Zusammenstellung mit אין מערבין שמחה בשמחה, wenn Tosaphot die beiden Sätze auch nicht identifiziert.

ganz die Freude auskosten, die aus der Erfüllung des Gebotes fließt.

Endlich die Bestimmung, der Mizwa Ehre anzutun, die ja nur die allgemeine Bestimmung ist, unter die die folgenden, sie in Gesellschaft zu üben, keine Kosten zu scheuen und sie in schönen Formen zu gestalten, als Einzelbestimmungen fallen. Wer das so liest, denkt wieder zunächst an das Moment des Erhabenen, Ehrfurchtgebietenden, das in dem Ehre antun liegt. Aber auch hier wiederum: Wer jüdisches Pflichtenleben kennt, wer in seine Gefühlsbetonung eingedrungen ist, der weiß, daß man da nicht anders denkt und empfindet, als wenn man einen lieben teuren Gast empfängt, der allerdings hochgestellt ist und den man mit Respekt empfängt, bei dem man sich aber vor Freude kaum lassen kann, daß man ihn in seinem Hause bewirten darf. Man lädt ihm zu Ehren auch andere Gäste ein, man scheut keine Kosten, man schmückt das Heim und die Tafel, man schafft eine Atmosphäre des Schönen und Behaglichen, und an seiner Freude wird auch die eigene Freude entzündet [22]).

Diese Freude an dem guten Bekannten kommt auch in der Sentenz des Talmuds zum Ausdruck: „Weil mit einem Gegenstand eine Mizwa ausgeübt wurde, möge er auch einer anderen Mizwa dienen [22a]). Im Talmud wird der Satz nur zur

[22]) Hierher gehört auch in gewissem Sinne der Ausspruch בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה siehe wie lieb und wertvoll die Ausübung einer Mizwa zur Zeit, da sie gerade fällig ist, erscheint. So sollten die Arbeiter — um sich nicht in ihrer Arbeit zu stören und so dem Arbeitgeber seine an ihn verdungene Zeit nicht zu rauben, die nach Lev. 19, 32 den Gelehrten gebührende Ehrenbezeugung unterlassen, sie aber denen, die die Erstlingsfrüchte nach Jerusalem brachten, erweisen. Ganz merkwürdig ist Pesachim 68 b, nach der mit diesem Satze auch begründet wird, daß die Opfer des Sabbats, die an sich auch nach Ausgang des Sabbats auf dem Altar verbrannt werden könnten, doch am Sabbat selbst verbrannt werden, also selbst das so strenge Sabbatgebot vor der Pflicht, das Gebot, wenn die Zeit da ist, sofort auszuführen, zurücktritt. Doch ist der wahre Grund wohl die Ableitung aus Ex. 35, 3 nach Sabbat 20 a.

[22a]) Sabbat 117 b.

Illustrierung eines einzigen Falles angeführt. R. Ami und R. Assi pflegten, wenn sich ihnen die Gelegenheit bot, über das Sabbatbrot, das zum Erub gedient hatte, den Segensspruch am Anfang ihrer Mahlzeit zu sprechen. Aber wie hat der Volksbrauch diesen Fall verallgemeinert und damit kundgegeben, wie sehr die freudige Empfindung an der Erfüllung der Mizwa, die dieser Ausspruch atmet, in ihm lebendig war. Die Myrthe vom Palmzweig am Laubhüttenfeste wird zu dem Gewürz bei der Habdala aufbewahrt, die Bachweiden vom siebenten Tage zum Heizen des Ofens, in dem die Mazzoth für den Sederabend gebacken werden, Lulab und Esrog zum Ausschmücken der Laubhütte, der Rest des Jomkippurlichtes zur Nachtwache am הושענא רבה usf.

Einige Einzelzüge mögen dies Bild, das uns aus den allgemeinen Sätzen hervortritt, noch deutlicher gestalten.

Deut. 24, 19 heißt es: „Wenn du auf deinem Felde Ernte hältst und eine Garbe auf dem Felde vergißt, dann sollst du nicht umkehren, um sie zu holen; dem Fremdling, der Waise und Witwe muß sie bleiben." Ein Frommer hatte nun einmal eine Garbe auf dem Felde vergessen, da sagte er zu seinem Sohne: Geh, bringe für mich einen Farren als Ganzopfer und einen Farren als Mahlopfer dar. Sein Sohn aber fragte: Vater, warum freust du dich denn gerade mit dieser Mizwa mehr als mit jeder anderen Mizwa in der Thora. Und er antwortete: Alle anderen Gebote hat uns Gott so gegeben, daß wir sie aus eigener Initiative erfüllen können, dies Gebot können wir mit Wissen und Willen nicht erfüllen, denn, wenn wir daran denken, haben wir ja keine Gelegenheit es zu erfüllen [23]).

Stammt diese Erzählung aus der Zeit der Tannaim, so wird uns aus der Zeit der Amoräer von „einem großen Mann" berichtet, „der seine Freude hatte an den Mizwoth".

---

[23]) Tossephta III 13 angeführt bei Schechter a. a. O. S. 149 und bei Güdemann a. a. O. S. 190 f. — Übrigens kommt hier auch der Ausdruck שמחת מצוה vor, wonach oben S. 533 f. zu ergänzen ist.

Einmal hatte er Gelegenheit, eine Vorschrift in der Gebetordnung zu erfüllen, „da spielte den ganzen Tag ein seliges Lächeln um seine Lippen[24])“.

Aus neuerer Zeit: Der berühmte Rabbi Nathan Adler aus Frankfurt a. M. mußte aus der mährischen Stadt Boskowitz flüchten. Er hieß deshalb seinen Schüler Moses Sofer (den späteren hochberühmten חתם סופר), der damals noch ein Knabe war, schnell ein Gespann bestellen. Als dieses ankam, fand er ein Pferd und einen Ochsen vorgespannt. Ein derartiges Gespann zu gebrauchen, ist aber nach Dt. 22, 10 verboten. Als der Knabe seinem Meister von dieser Bespannung erzählte, lächelte dieser und hieß ihn nochmals nachsehen, er werde sich wohl geirrt haben. Das geschah. Als der Knabe zurückkam, wiederholte der immer lächelnde Meister dies noch zwei Mal, bis er endlich dem Besitzer des Fuhrwerks sagen ließ, er solle mit einem gleichartigen Gespann wiederkehren. Als der Schüler den Lehrer fragte, warum er die Änderung nicht gleich befohlen, antwortete er: Noch nie habe ich Gelegenheit gehabt, jenem Verbot der Thora zu folgen. Jetzt, da die Gelegenheit gekommen, habe ich mich ihrer gefreut und wollte die Gelegenheit nicht so schnell fahren lassen[25]).

Und aus der jüngsten Vergangenheit: Ich selbst hatte Gelegenheit, erzählt S. Schechter einen Juden vom alten Schlage zu beobachten, wie er jedesmal, wenn der erste Morgen des Laubhüttenfestes nahte, gleich nach Mitternacht aufstand und wach blieb. Da saß er dann, vor Freude zitternd, und erwartete ungeduldig den Anbruch der Morgendämmerung, wo er die Mizwa des Lulaw und Esrognehmens erfüllen könnte[26]).

---

[24]) Berachot 9 b.

[25]) Güdemann a. a. O. S. 191 f. G. berichtet diese Erzählung als von einem sicheren Gewährsmann herrührend. Sie ist allgemein bekannt.

[26]) Schechter a. a. O. S. 151 f. Unsere Leser werden aus ihrer eigenen Erfahrung manches Seitenstück zu dieser Schilderung bringen können.

Und gehört denn auch nicht die berühmte Erzählung von R. Akiba's Tod hierher? Er lächelt, als er angesichts des Todesurteils durch den Tyrannen Rufus an das Schema-gebet kommt. Und auf die Frage, ob er denn närrisch geworden sei oder damit seine Gleichgültigkeit gegen die Leiden zur Schau tragen wollte, antwortete er: Keines von beiden! Aber ich habe mein ganzes Leben immer gesprochen: „du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deinem ganzen Leben und mit deinem ganzen Vermögen." Mit meinem ganzen Herzen und mit meinem ganzen Vermögen habe ich Gott geliebt. Aber ob mit meinem ganzen Leben, die Probe hatte ich nicht bestanden. Jetzt ist auch diese Gelegenheit gekommen, und nun ist die Zeit des Schema gekommen und ich bin auch dazu entschlossen. Darum kommt dies Lächeln der Freude mich an beim Lesen des Schema[27]).

Eine Reihe von Aussprüchen seien noch angefügt: „Wenn jemand die Beschneidung an seinem Sohne vollzieht, dann freut er sich, selbst wenn er an dem Tage sein ganzes Hab und Gut verpfändet[28])". „Das Volk" heißt es Ex. 12,13 „trug beim Auszug aus Ägypten die Backtröge (mit dem Mazzothteig) eingebunden in ihre Obergewänder auf den Schultern". Hatten sie keine Tiere mit zum Tragen, heißt es doch: „ein großer Troß zog mit ihnen und Schafe und Rinder"? warum steht also: „auf der Schulter" um dir zu zeigen, wie lieb sie die Gebote Gottes hatten"[29]). „Von Liebe umhegt ist Israel, denn Gott hat es mit Geboten umkränzt, die Tefillin an Haupt und Arm, die Mesusa an der Tür, die

---

[27]) Jeruschalmi Sota V 5.

[28]) אפילו ממשכן עצמו wörtlich, wenn er sich selbst verpfändet, Tanchuma Ende חיי שרה. Vgl. auch ebds. zu תזריע.

[29]) Mechiltha zu Ex. 12, 34. Unsere Weisen hätten sich die Erklärung Ibn Esras, „daß ihre Esel mit den Gewändern beladen gewesen, die das Volk von den Ägyptern entliehen", auch geben können. Aber das eben ist der Beweis, wie stark sie selbst „die Freude an der Pflichterfüllung" empfanden, daß sie sie zur Erklärung des Verses heranzogen.

vier Schaufäden an den Ecken der Gewänder, davon singt David „siebenfach geschmückt lobe ich dich an jedem Tage" (Ps. 119, 164). Als er aber einmal ins Badehaus trat, da rief er: weh mir, ich bin aller Mizwoth entblößt. Doch als er auf die Milah blickte, begann er den Psalm: „Dem Sangmeister für die achte (sc. Mizwa) ein Psalm von David[30])". „Wir danken dir dafür, daß wir verpflichtet sind, dir zu danken", lautet ein Gebet und legt damit in unnachahmlicher Kürze Zeugnis ab für die Empfindung, mit der auch das Pflichtgebet erfaßt wurde[31]). Dieser Gedanke liegt ja auch den Segenssprüchen zu Grunde, die wir vor der Ausübung vieler Gebote sprechen: Wir danken Gott, daß er uns geheiligt hat durch seine Gebote. „Ihr haltet die Gebote und habt eure Freude an ihnen, darum will auch ich eure Freude mehren" läßt Gott nach dem Midrasch durch Jesajah seinen Volke künden[32]).

Die Priester gehen zum Altar in ganz kleinen Schritten, um damit schon äußerlich kund zu tun, daß sie die Freude auskosten wollen und ihnen der Dienst im Tempel keine Last ist[33]).

Nahezu rührend mutet uns die Anwendung des Spruches „Wer des Armen spottet, lästert seinen Schöpfer[33a])" an. Der Tote ist ein solch Armer, denn er hat nicht mehr das Glück und die Freude, die Gebote ausführen zu können. Und darum darf man in der Nähe des Totenbettes oder der Bahre oder des Grabes nicht Thora lernen, soll man hart an seiner Grabstätte nicht mit den Schaufäden vorbeigehen, soll man ihm selbst nicht mit den unverletzten Schäufäden ins Grab legen,

---

[30]) Sifre zu Dt. 6, 9.

[31]) Jeruschalmi Berachoth 1, 5 (Krot. 3 d); daß dies der Sinn des מודים אנחנו לך שאנו חייבים להודות לך ergibt sich aus der Parallelstelle in Bab. Sota 40 a, die wiederum ihr Licht aus dem Jeruschalmi enthält. Danach ist S. R. Hirsch Gebetbuch S. 149 zu ergänzen.

[32]) Tanchuma תזריע (5).

[33]) Sefer Chasidim ed. Parma S. 8 im Anschluß an Jeruschalmi Berachot I 1 (Krot. 2 c).

[33a]) Prov. 17, 5.

weil man dann לועג לרש ist, des Armen spottet [33b])“, es könnte nach Schadenfreude aussehen, daß der Tote jetzt nicht mehr dies Gebot erfüllen kann. Wir glauben, eine ganze Fülle von Aussprüchen könnte den Begriff שמחה של מצוה nicht so deutlich schildern, als diese Eruierung einer Reihe von halachischen Bestimmungen aus dem Bibelwort, als dies Empfinden, daß noch der Tote den Schmerz empfindet, nicht darüber, daß er von den Genüssen der Welt ausgeschlossen ist, sondern, daß er die Gebote Gottes nicht mehr ausüben kann.

Wer einem eine Mizwa „weggenommen“ hat, er hat z. B. nachdem einer einen Vogel geschlachtet, die in Lev. 17. 13 vorgeschriebene Bedeckung des Blutes vollzogen, ohne von dem Besitzer ermächtigt zu sein, hat zehn Goldstücke zu zahlen [33c]), es genügt nicht, daß er ihm einen anderen Vogel liefert, an dem er das Gebot erfüllen könnte, denn die eine entgangene Mizwa ist ein unwiderbringlicher Verlust [33d]). Ein treffender Beleg, wie lieb und kostbar die Erfüllung jeder einzelnen Mizwa war, wie schmerzlich die entgangene Freude empfunden wurde.

Über den Sabbat zu reden erscheint uns nach dem Vielen, was darüber gesagt worden ist [34]), überflüssig. Es ist beinahe so, als ob wir uns gegen die Blutbeschuldigung verteidigen, wenn wir gegen Schürer, Hausrath, Bousset etc., die den Sabbat immer nur durch die Aufzählung der verbotenen Arbeiten in der Mischna charakterisieren, die Freude am Sabat vordemonsbtrieren müssen. Es genügt, nur an Wendungen, wie den Sabbat als Königin, als Braut, an den Sabbattisch, die Sabbatgesänge, die „Sabbatlust“ (עונג שבת) zu erinnern. Dem Überlieferungstreuen, der in der Freude am Sabbat lebt und webt, kommt ja nie am Sabbat auch nur

---

[33b]) Berachoth 3 b und Raschi z. St. Berachoth 18 a und Tosaphot z. St. und oft.

[33c]) Chullin 87 a.

[33d]) Tossaphot das.

[34]) Vgl. zuletzt Schechter a. a. O. S. 152—154 Güdemann a. a. O. S. 192—194.

der entfernte Gedanke, er wäre eine Last. Der fernstehende sei auf Heine's „Prinzessin Sabbat“ verwiesen, da ein großer Dichter, der selbst die Sabbatlust schwerlich je empfunden, intuitiv dieser Freude plastischen Ausdruck gegeben [35]).

Mit Recht bemerkt Güdemann, daß der Begriff der Freude an der Mizwa zugleich die außerordentliche Vertiefung und Ausspinnung der Halacha erklärt: „Wie man in einem lieben Gesicht immer neue Reize, neue Schönheiten entdeckt, so bot den Schriftgelehrten jede Mizwa immer neue Seiten der Betrachtung und der Anwendung. Was dem oberflächlichen Urteil als Furcht, gegen das Gesetz zu verstoßen, als eine Beschäftigung mit Minutien, als eine Verkleinerung des religiösen Gedankens, oder als eine juristische Behandlung der Religion erscheint, wie man dies in den christlichen Darstellungen ausgedrückt findet, das ist in richtiger Beleuchtung vielmehr die liebevolle Versenkung in das Gotteswort, die immer neue Perlen daraus hervorgeholt, wobei denn allerdings der Scharfsinn die Freude an der Mizwa noch erhöht. Auch die Halacha hat ihre Poesie [36]).

V.

Es wäre nun einseitig, wollten wir nicht auch die Momente berücksichtigen, die Anlaß geben könnten von dem Joch der Gebote zu sprechen. Die Angriffe freilich, die von Nichtjuden erhoben werden, sind völlig unbegründet, weil ihnen, wie nun des Öfteren schon hervorgehoben, das Ver-

---

[35]) Dafür daß die minutiösen Bestimmungen über die verbotenen Arbeiten, mit denen die christlichen Theologen zur Rechtfertigung der Angriffe im Neuen Testament den Sabbat immer charakterisieren, in Wahrheit bei der Heiligung des Sabbat dem Juden gar nicht zu Bewußtsein kommen, mag noch folgendes Moment angeführt werden: Maimonides הל' שבת 24, 13 begründet das מוקצה verbot, das die Weisen angeordnet, damit, daß sonst den Leuten, die auch Wochentags keinem Beruf nachgehen, das Arbeitsverbot am Sabbat nicht zum Bewußtsein kommen würde. Daher hätten die Weisen das Fortbewegen mancher Gegenstände verboten. Es mußte also nach ihm, weil trotz der vielen verbotenen Arbeit dennoch bei Vielen die Pflicht der Sabbatruhe nicht in die Erscheinung tritt, noch ein Mehr von Pflichten angeordnet werden.

[36]) a. a. O. S. 193.

ständnis für die lebendige Kraft, die die Freude an der Mizwa im Judentum entwickelt, abgeht. Ebenso haben wir bereits oben bemerkt, inwiefern die Wendung, „das Joch der Gebote“ an sich kein Recht dazu gibt, von einer Last zu sprechen, von einem „Leben unter dem Gesetze [37])“. Dennoch laßt sich nicht leugnen, daß es eine Reihe von Momenten gibt, die scheinbar gegen die allgemein angenommene Geltung der Freude an der Pflichterfüllung sprechen. Es wird unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß sie nur scheinbar dagegen sprechen. Wir können diese Gründe scheiden in objektive und subjektive.

1. Es gibt eine Reihe von „Erleichterungen“, die von den Weisen geschaffen wurden. „Erleichterungen“, das setzt an sich schon voraus, daß der Erfüllung der Gesetze Schwierigkeiten anhaften, daß sie als schwer empfunden wurden. In der Tat erforderten die Verhältnisse schon für die Beobachtung mancher biblischen Gebote Opfer. Unterläßt es doch schon die Bibel nicht bei einem so tief in alle wirtschaftlichen Verhältnisse einschneidenden Gebot wie die Sabbatruhe des Bodens im Schemitajahre darauf hinzuweisen: „Wenn ihr aber sagt, was sollen wir im siebenten Jahre essen, wir dürfen, ja nicht säen und den Ertrag einsammeln“? Und gibt eine Antwort, die das Gottvertrauen auf die höchste Probe stellt: „Ich will euch meinen Segen im sechsten Jahre entbieten: es soll den Ertrag für drei Jahre bringen [38])“. Um das Gesetz sicher zu stellen, es vor jeder Übertretung zu schützen, haben nun unsere Meister bekanntlich einen „Zaun um das Gesetz“ gemacht. Der Zaun mußte Erschwerungen in Hülle und Fülle bringen. Diese von ihnen selbst geschaffenen Erschwerungen haben sie dann wieder für viele Fälle außer Kraft gesetzt, sobald sie der Meinung waren, daß der Zaun

[37]) So betitelt Schürer den § 28 seines Werkes „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu“ — Man vgl. über die richtige Auffassung des Begriffes „das Joch der Gebote“, außer oben S. 531 f. was Edmund Lewy im Jeschurun III S. 653 f. im Anschluß an unseren ersten Aufsatz über שמחה של מצוה bemerkt hat.

[38]) Lev. 25, 20 f.

sicher genug war, die Erhaltung des biblischen Gesetzes zu verbürgen. Um das an dem bekannten Beispiel des Erub zu illustrieren: Es ist nach talmudischer Auffassung ein biblisches Verbot, von einem umschlossenen Gebiet einen Gegenstand ins Freie zu tragen. Das umschlossene Gebiet selbst kann eine ganze Reihe von Behausungen enthalten. Da dies aber leicht mit einer freien Straße verwechselt werden könnte, so haben die Weisen als „Zaun" die Bestimmung getroffen, man dürfe auch innerhalb dieses umschlossenen Gebietes nicht tragen, gleich von vornherein aber festgesetzt, daß, wenn durch einen Erub die Einheit dieses umschlossenen Gebietes besonders dokumentiert wird, dies ihr Verbot als aufgehoben gelten soll. Sie haben selbst dies ihr Verbot in einer solch umschlossenen Behausung, wo die verschiedenen Parteien auf einander angewiesen sind, als eine über die Gebühr hinausgehende Erschwerung empfunden. Das haben sie z. B. darin zum Ausdruck gebracht, daß sie das Zustandekommen eines Erub bei einem Zusammenwohnen von Juden mit Nichtjuden erschwerten, weil sie hofften, die Unbequemlichkeit durch das Verbot des Tragens in den gemeinsamen Bezirk würde die Juden veranlassen, auszuziehen, und sie würden dadurch vor dem schädlichen Einfluß der Umgebung bewahrt bleiben. Aber sie haben dann gleichzeitig Vorsorge getroffen, daß diese Unbequemlichkeit durch einen geringfügigen Akt, der ohne große Kosten und Mühe vorgenommen werden kann[38a]), aus der Welt geschafft wird. Dadurch, daß dieser Akt ausgeführt werden muß, bleibt immer die Erinnerung wach an das ursprüngliche Verbot, und der „Zaun" gesichert. Auf keinen Fall haben wir uns aber die Sache so vorzustellen, als ob die Institution des Erub eine Reaktion des Volksempfindens wäre gegen die drückende Last der von den Weisen vorgenommenen Erschwerungen.

Auch eine andere Gruppe von Erziehungsmitteln brachte Unbequemlichkeiten mit sich, wie die Verbote der Weisen,

---

38a) In dem oben erwähnten Spezialfalle des Zusammenwohnens mit Nichtjuden ist die Schwierigkeit freilich größer.

die darauf abzielten, den allzu intimen Verkehr mit Nichtjuden zu unterbinden, das Konnubium zu verhindern und so das nach dem Untergang seines Staates entwurzelte jüdische Volk vor dem Aufgehen in die Umgebung zu schützen. Aber auch hier galt die Maxime אין גוזרין גזרה על הצבור אלא א"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה die Masse sollte in ihren Lebensbedingungen nicht beschränkt werden. Und nachdem sie sich in diese Bestimmungen eingelebt hatte, würden diese ebenso wie die Gebote der Thora willig auf sich genommen, sie wurden zur Lebensgewohnheit, die Beschränkungen nicht mehr als solche empfunden und wie alle Satzungen von den Frommen mit der gleichen Liebe geübt, wie nur irgend ein biblisches Gebot.

Die Verhältnisse haben sich durch die lange Dauer des Galuth und durch die ungeheure Umwälzung der socialen und ökonomischen Bedingungen, unter denen der Jude seit der Emanzipation außerhalb des Ghetto lebt, immer schwieriger gestaltet. Immer größere Opfer heischt der gesetzestreue Lebenswandel von dem, der an ihm festhält. Immer mehr verliert das „Opfer" auch dadurch den Charakter der freiwilligen Hingabe, es wird immer mehr zum „Pflichtopfer". Die Unterordnung unter das Gesetz bleibt immer noch eine freiwillige, jedem steht es heute frei, sich der Befolgung des Gesetzes zu entziehen. Es ist eine unwahre Behauptung, daß diese Befolgung nur durch Gewissenszwang, durch Rücksichten der Pietät, durch Einwirkung der Umwelt zu erklären ist [39]). Aber das große Ausmaß der Schwierigkeiten — das läßt sich nicht leugnen — verleiht allen Versuchungen ein besonderes Gewicht, die Lockungen, sich nach der anderen Seite zu entscheiden, werden immer größer, der innere Seelenkampf wird intensiver und das alles tut scheinbar der „Freude an der Pflichterfüllung" Abbruch.

Dazu ist zuerst zu bemerken. Das alles trifft nicht das System der Gesetzgebung an sich. Es ist an sich nicht darauf berechnet, dem Wandel der Verhältnisse, den gestei-

[39]) Wie das z. Z. des Kampfes um die „Richtlinien" so oft von Vorkämpfern des liberalen Judentums behauptet wurde.

gerten Ansprüchen an das Leben, dem jedesmaligen Zeitgeschmack entgegenzukommen. Unsere gesamte religiöse Gesetzgebung setzt das ideale Volk voraus, wie ja zur Genüge schon allein die obenerwähnte Bestimmung über das Erlaßjahr beweist. Nichtjüdische Exegeten, Religionshistoriker Nationalökonomen [40]) nennen diese gut gemeint, aber herzlich unpraktisch. Und doch ist dies Gesetz während einer langen Periode der jüdischen Geschichte gehalten worden [41]). Das Volk ist nicht in dieser Zeit verhungert, ebensowenig degeneriert, es hat auch tüchtige Soldaten gestellt, die Helden, die drei Jahre hindurch mit einer lächerlich winzigen Schar den Kampf gegen das römische Weltreich bestanden. Und wählen wir ein Beispiel aus der heutigen Zeit, so setzt auch das treue Festhalten am Sabbat ideale Menschen voraus, Menschen, denen ein bescheidenes Glück, das ihnen ihr Menschentum und die Möglichkeit religiöser Treue verbürgt, höher steht als ein in Luxus und wahnwitziger Jagd nach immer gesteigerten Genüssen verbrachtes Leben bieten kann, zu dem die Pforte allein durch eine die Schranken der religiösen Gebote durchbrechende Erwerbstätigkeit sich öffnet. Wir meinen es aussprechen zu dürfen, ohne als Mucker und Pfaffe verschrieen zu werden, daß der Weltkrieg uns doch die Augen geöffnet hat für den geringen Wert der modernen Kultur, mit welchem Ehrennamen man die Bedürfnisse einer über alle Maßen verfeinerten, fast möchte man sagen perversen Lebensweise belegt. Von demjenigen, der im Banne dieser „Kulturforderungen“ steht, wird freilich der Verzicht als ein schweres Opfer empfunden. Aber auch dort, wo sich die Erfüllung der religiösen Obliegenheiten der Befriedigung bescheidener Ansprüche hindernd in den Weg stellt, kann man nicht sagen, daß die „Freude an der Pflichterfüllung“ erstickt werden müsse. Denn gerade aus dem Widerstand, der zu überwinden ist, erwächst ein neues

[40]) Leider auch jüdische, wie Franz Oppenheimer.

[41]) Die Belege siehe bei Bousset „die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“ S. 151 f.

Frohgefühl, daß man Sieger geblieben ist. Die Thora ist dem Volke in den Jahrtausenden seiner Leidenszeit immer teurer geworden, wie das Kind der Mutter am stärksten ans Herz gewachsen ist, das sie schwerer Krankheit und dem Tode am häufigsten abgerungen. So ergeht es dem Einzelnen im Verteidigungskampfe seines religiösen Besitztums mit den Hindernissen der Umwelt. Er bringt Narben heim, es kommen ihm auch schwere Gedanken während des Kampfes. Aber um so freudiger empfindet er den errungenen Sieg, um so teurer wird ihm, was er aus dem Kampfe heimgebracht, um so froher gibt er sich der Erfüllung seiner religiösen Pflichten hin [42]).

Es handelt sich hier um psychologische Tatsachen, und darum kann immer nur wieder an die innere Erfahrung appelliert werden, darum ist es freilich so schwer, dies dem außer dieser Erfahrung Stehenden vorzudemonstrieren. Selbstverständlich entringt sich manchem überlieferungstreuen Juden, wenn sich wieder einmal Sabbat und Feiertage drängen, die Geschäfte geschlossen werden müssen, ein Seufzer, und wer von der Hand in den Mund lebt, geht mit schwerem Kopf und bedrücktem Herzen umher. Aber die unendliche Freude, wenn der Sabbat und die Festtage nun da sind, wie glücklich ist er, daß er den Sabbat und die Festtage halten darf, niemals kommt dem frommen Juden (und von dem ist ja immer und überall nur die Rede bei der Erörterung der שמחה של מצוה) der Gedanke, ob er das Rechte erwählt, er freut sich von ganzem Herzen, daß er zu den „Beobachtern des Sabbat" gehört. Freilich heißt es im Jargon-Volkslied: „Wie schwer ist es doch, wie schwer ist es doch, ein ehrlicher Jid zu sein", aber wir fragen die Kenner dieser Volkspoesie, ob da jemals der Gedanke mitschwingt, wie gut wäre es, dieser Bürde ledig zu sein.

2. Wenn nun, wie wir gesehen, objektive d. h. in der Sache selbst, in dem System der Gesetzgebung liegende

[42]) Vgl. auch oben S. 538.

Gründe für einen Mangel der שמחה של מצוה nicht geltend zu machen sind, so müssen wir freilich subjektive anerkennen, solche, die aus dem Gefühlsleben derer, die das Gesetz beobachten sollen, sich ergeben. Und hier sind wieder zwei Gruppen zu unterscheiden: diejenigen, die die Gebote zu schwer und diejenigen, die sie zu leicht nehmen.

So paradox es klingt, die Freude an der Pflichterfüllung ist oft bei denen nicht recht zur Geltung gekommen, die ihr mehr als der Durchschnitt ihr Leben geweiht, weil sie es eben mit dieser Pflichterfüllung zu ernst nahmen. Es gehen nun einmal zwei Strömungen durch das Judentum, man kann an sich nicht eigentlich sagen, daß sie an bestimmte Perioden sich knüpfen oder durch bahnbrechende Geister literarisch zu Systemen ausgebaut worden sind; es sind mehr zwei Betrachtungsweisen, zweierlei Formen von Gefühlsbetonung, die immer nebeneinander herliefen und sich zum Glück des Judentums gegenseitig regulierten.

Die eine, die in dem Psalmwort gipfelt: „Sehe ich den Himmel, deiner Hände Werk, den Mond und die Sterne, die du aufgerichtet hast. Was ist da der Mensch, daß du seiner gedenkst und der Erdensohn, daß du nach ihm schaust? Und doch hast du ihn nur um ein Weniges unter Gott gestellt, mit Ehre und Hoheit ihn umgeben [43])“. Die Gebote alle dienen nur dazu, den Menschen noch über die Engel zu erhöhen, die das Gute tun müssen und nicht das Verdienst haben der freien Wahl und darum auch nicht des Glückes und der Freude teilhaftig werden können, die der über das irdische Begehren errungene Sieg dem Überwinder bringt [44]). Der Mensch ist seiner Anlage nach wohl befähigt, wenn er nur dem schlichten Wort der Gebote folgt, diesen Sieg mühelos zu erringen. Es bedarf da keiner übertriebenen Anspannung der Kraft: „Sei nicht allzu fromm, warum willst du dich zu Grunde richten [45])“? Wer Nasiräer wird, ist ein Sünder, denn er

[43]) Ps. 8,4 ff.

[44]) Sabbath 88 b f. Chullin 91 b f.

[45]) Koheleth 7, 16.

versagt sich Genüsse, die dem Menschen auf Erden zuteil werden sollen[46]). Wer überhaupt ein Gelübde ablegt, gleicht dem, der einen unheiligen Altar errichtet[47]). Das Fasten ist berechtigt, wo es in Bibel und Talmud vorgeschrieben, wo in Zeiten der Not die Gemeinde an Gott sich wendet. Aber jedes Kasteien, jede Form freiwillig übernommener Askese ist vom Übel[48]).

Und die andere Auffassung, die uns mit bewußter Spitze gegen jenes Psalmwort in Hiob entgegentritt: „Was ist der Mensch, daß du so groß ihn achtest, daß du auf ihn richtest deinen Sinn? daß du ihn heimsuchst jeden neuen Morgen und jeden Augenblick ihn prüfst[49])“? Der Mensch ist ein Wurm[50]), der sich seines Nichts durchbohrendes Gefühl nicht oft genug vergegenwärtigen kann, der darum den ungeheuren Abstand, der ihn von der Gottheit trennt, durch unausgesetzte Arbeit, die über das von der Pflicht gebotene hinausgehe, zu überbrücken versuchen muß. Schlingen sind ihm von außen und in seinem Innern gelegt, jede Übertretung ist eine Verletzung der Majestät des Höchsten und könnte eigentlich nur mit dem Tode gebüßt werden[51]). Gott verzeiht in seiner Gnade, aber wieviel gehört dazu, um dieser Gnade würdig zu werden! Für eine versehentlich begangene schwere Sünde, wofür zur Zeit des Tempels ein Sühneopfer zu bringen wäre, sind, wenn der Gesundheitszustand es gestattet, vierzig Fasttage abzuhalten[52]). Keinem der Helden unserer biblischen Geschichte ist nach dem Midrasch ungetrübte Freude beschieden gewesen, Gott selbst ward die Freude an der Schöpfung gestört. Er hatte alles um des Menschen willen geschaffen, und „Er freute sich seines

[46]) Taanith 11 a.

[47]) Nedarim 22 a.

[48]) Taanith 11 a.

[49]) Hiob 7, 17 f.

[50]) So nach Ps. 22, 7 öfters in den Moralbüchern.

[51]) Vgl. meinen Aufsatz „Schuld und Sühne“ Jeschurun III 9 S. 466 u. 472.

[52]) Schulchan Ar. Jore Dea § 185, 4.

Werke“, da sündigte der Mensch und war des Todes, „was für eine Freude konnte nun Gott an allem haben[53])“? R. Obadja Bartenora meint, einem Amhaarez könne man bei einer Anfrage, die man am Sabbat an ihn richtet, ob er Früchte verzehntet habe, Glauben schenken, denn „die Furcht des Sabbat“ ruhe auf ihm, er würde an diesem heiligen Tage sich nicht trauen, eine Lüge zu sagen und den anderen zu einer Sünde zu veranlassen [54]).

Und der Segensspruch, den unsere Weisen angeordnet haben als Ausdruck des freudigen Dankes an Gott, wenn beim Weingelage noch ein besserer Wein aufgetischt wird und man dies in fröhlicher Gesellschaft genießt: הטוב והמטיב „dem der gütig ist und Gutes anderen erweist“, dieser Segensspruch soll nach einer Erklärung eines bedeutenden und gemütsinnigen Exegeten und Ethikers des Mittelalters von unseren Weisen hier nur angeordnet sein, um an eine große nationale Trauer zu erinnern und die Freude zu dämpfen[55]). Diese Betonung eines düsteren Ernstes im Erleben und Handeln konnte leicht „die Freude an der Pflichterfüllung“ herabstimmen.

Noch einmal: es handelt sich nicht um irgend eine Grundanschauung des Judentums, die irgendwie dem Gesamtgeist des Judentums ihrem Stempel aufdrückt. Es ließe sich nicht einmal ein Autor anführen, der von diesem Ernst völlig erfüllt ist und der Freude an der Pflichterfüllung gar keinen Ausdruck gäbe. Auch Bechai ibn Pakuda, dessen „Herzenspflichten“ eine düstere Schwere anhaftet, hat ein ganzes „Tor“ also etwa den zehnten Teil seines Werkes dem Nachweis gewidmet, daß wir in der besten aller Welten leben und dem Optimismus ein Loblied gesungen[56]). Und über die „Freude

[53]) Tanchuma שמיני (1).

[54]) Comm. zu Mischna Demai IV, 1.

[55]) כד הקמח s. v. שמחה — Ascheri zu Berachoth 59 b und Tosaphoth zu Taanith 31 a s. v. תיקנו, die auch die הרוגי ביתר erwähnen, denken nicht daran, daß man hier bei dem Segensspruch der Freude über den Wein einen Wermutstropfen der Trauer in die Freude mischen solle.

[56]) חובות הלבבות שער הבחינה

an der Pflichterfüllung" hat er das schöne Wort, daß eben diese Freude der eigentliche Lohn ist, der uns hienieden aus der Befolgung der Gebote erwächst: „die Vergeltung in dieser Welt ist die Freude an der Süße des Gottesdienstes, wie es der Prophet ausdrückt (Jer. 15, 16): fanden sich deine Worte, so verschlang ich sie, und Deine Worte waren mir zur Wonne und Freude meines Herzens[57])". Selbst das „Buch der Frommen", das in seinen Forderungen so streng ist und für dessen Grundrichtung es in der Tat bezeichnend ist, daß es in seinen 1983 Paragraphen zwar eine reine und hohe Ethik vertritt, aber für „die jüdische Heiterkeit" so wenig übrig hat, bringt doch stellenweise, weil dergleichen eben zu sehr mit der Pflichterfüllung im Judentum verknüpft ist, leise Anklänge an שמחה של מצוה[58]). Ebenso haben wir in den kabbalistischen Schriften, trotzdem auch hier der Grundton oft genug ein ernster ist, der Mensch bis in die letzte Faser seines Wesens von der Erfüllung der Mizwoth in Anspruch genommen wird, Hinweise genug auf die Notwendigkeit und den Wert eines Gottesdienstes in Freude. Das so oft wiederkehrende Bild im Sohar von der Vereinigung des Königs mit der Matrone (von תפארת und מלכות), wodurch die Einwirkung der höheren Welten auf die niederen personifiziert wird, daß die menschliche Seele durch eine Verbindung des Königs mit der Matrone in die Welt gesetzt wird, und daß die Rückkehr der gerechten Seele zu ihrem Ursprung durch eine Wiedervereinigung der Matrone mit dem König bewirkt wird, gibt gewissermaßen jeder Pflichterfüllung, durch welche diese Rückkehr erleichtert wird, ein hochzeitliches Gepräge. Auch treffen wir hier die ausdrücklichen Aufforderungen zur frohen Ausübung der Mizwoth[59]). Sehr instruktiv ist die folgende Stelle im Sohar: „Der Dienst, den der Mensch Gott erweisen soll, geschehe in Freude, in Lust und Herzensneigung, nur dann geschieht er in Vollkommenheit. Wendest du aber ein, bei

---

[57]) Ebds. ed. Fürstenthal S. 87 b.

[58]) Sefer Chassidim ed. Parma § 11, 16, 61, 491.

[59]) Sohar ed. Sulzbach Genesis § 488.

dem Opferdienst ist das doch nicht immer möglich, denn wenn einer das Gebot seines Herrn, das Gebot der Thora übertreten hat, so kann er doch nur gebrochenen Sinnes und betrübten Geistes zurückkehren, wo ist da die Freude, wo ist da der Jubel? Die Priester und Leviten, die mehr als alle strahlenden Antlitzes und frohen Angesichtes walten, die schaffen auch hier die Freude und so gelangt auch dieser Opferdienst zu seiner Vollendung [60]". Nicht minder treten uns in anderen weit verbreiteten von kabbalistischen Ideen beherrschten Lehrbüchern wie dem ראשית חכמה und dem של"ה הקדוש trotz aller Hinneigung zu überstrenger Einschärfung auch des geringsten der Gebote und religiösen Bräuche, trotz aller Vorliebe für manche asketische Übungen energische Mahnungen entgegen, dem Dienst Gottes in Freude sich zu weihen. Der ganze פרק המצות im ersteren Werk ist nur eine weitere Ausführung der talmudischen Sätze über die Freude an den Mizwoth, die wir oben S. 656ff. gebracht[61]. Und für das letztere brauchen wir nur auf die Bedeutung hinzuweisen, welche die drei Stufen der דביקה חשיקה חפיצה Hinneigung zu Gott, die sich zur Sehnsucht und zum Verlangen steigert, haben, und wie hier התלהבות השמחה der Enthusiasmus der Freude als Vorbedingung für die Erreichung dieser Stufen erkannt wird[62]. Vom Chassidismus ist es ja bekannt, daß in ihm das Bedrückende der Mystik überhaupt nicht eine wesentliche Rolle spielt, daß er vielmehr aus der Freude bei der Erfüllung der Gebote die Kräfte schöpft, mit denen er bei der Begründung soviele Anhänger gewonnen und auch jetzt noch in seinem Bann hält[63].

So können wir von jener Gruppe, von der wir meinten, daß, weil sie die Gebote zu schwer nehmen, der Ernst der Pflichterfüllung, das allzu stark ausgeprägte Verantwortungs-

---

[60]) Ebds. Leviticus § 11.

[61]) ראשית חכמה ed. Amsterdam S 285—289 vgl. auch S. 73 a f.

[62]) שני לוחות הברית ed. Amsterdam S. 49 b, vgl. auch 47 a 50 b, 109 b.

[63]) Vgl. nur Horodezky R. Nachman von Brazlaw S. 57 f.

gefühl, das Gefühl der שמחה של מצוה bei ihnen unterdrücken mußte, abschließend bemerken: Es ist freilich psychologisch verständlich, daß dies Gefühl in manchen, die so gestimmt sind, mehr zurücktritt. Völlig unterdrückt wurde es aber nie und daß diese Zurückdrängung der Freude an der Pflichterfüllung für das Judentum auch nur zu irgend einer Zeit charakteristisch wäre, läßt sich ebensowenig sagen. Und zuletzt: auch hier appellieren wir an die Erfahrung: Wem wären nicht Männer begegnet, die beide Seiten in sich aufs beste vereinigt, die sich in Fasttagen und Bußgebeten nicht genug tun konnten und dennoch, wann immer nur die Erfüllung der Gebote dazu Anlaß gab, mit lodernder Begeisterung sich der Freude an den Mizwoth hingaben [64]).

Über die zweite obenerwähnte Gruppe, über diejenigen, die es mit der Erfüllung der Mizwoth leicht nehmen, ist nur wenig zu sagen. Für alle, denen die Thoragesetze nicht Gottesgesetze sind, sind sie nur leere Formen; für leere Formen kann man aus Pietät, weil sie einmal die Hülle eines bedeutsamen Inhalts waren, ein wenig Wärme übrig haben. Ausgeschlossen erscheint aber der Enthusiasmus, der für uns in der Empfindung der שמחה של מצוה gegeben ist. Für das liberale und das nichts als nationale Judentum gehört dies Gefühl darum in der Tat der Vergangenheit an. Und der Fehler der christlichen Theologen beruht nur darauf, daß sie ihre gleiche Auffassung von der Bedeutungslosigkeit dieser Formen auch dem geschichtlichen und dem heutigen gesetzestreuen Judentum unterlegen, und darum muß ihnen naturgemäß das Verständnis für die überragende Bedeutung, welche der Begriffe der „Freude an der Pflichterfüllung“ für die Lebensanschauung des Judentums hat, abgehen. Von diesem Fehler hat sich der christliche Theologe Travers Herford in seinem ausgezeichneten Buche „das pharisäische Judentum“

[64]) Ja, es wird sogar bemerkt, daß der Fasttag selbst Einem eine rechte Freude wird, wenn man bedenkt, wie manche Leute um niedriger Leidenschaften willen, wie Kartenspielen und dgl. Essen, Trinken und Schlafen vergessen. Vgl. ראשית חכמה S. 140 b.

freigehalten. Er, der ein ganzes Leben dem Studium der Quellen unserer alten Literatur gewidmet hat, bringt das rechte Verständnis dafür mit, was an froher Lebensenergie aus der Hingabe an die Beschäftigung und die Befolgung der Thora unseren Alten zufloß. Und dennoch sehen wir auch an ihm, daß Einer, dem nur der tote Buchstabe der Literatur zur Verfügung steht, nicht in das Innerste des Volksempfindens dringt. Es ist dem Christen in Herford nicht zu verargen, wenn er glaubt, daß in dem Christentum durch die Hingabe an die Person des christlichen Religionsstifters eine ganz andere Geistesverfassung von einer besonderen Frische und Kraft erzeugt wird als durch die Hingabe an eine Idee, wie es im Judentum der Fall[65]). Wir wollen auch hier über diesen Punkt nicht mit ihm rechten. Wenn er aber weiter ausführt, daß auch der Enthusiasmus des Fühlens in der Hingabe darum im Judentum ein geringerer sein müsse als der im Christentum[66]), so glauben wir die Antwort hierauf in unserer Abhandlung gegeben zu haben. Nur sei noch hinzugefügt, daß die Gegenüberstellung von Person und Ideal an sich nicht richtig ist. Der Jude denkt bei der שמחה של מצוה nicht an die Idee der Thora, an die abstrakte Form der מצוה, sondern die Persönlichkeit Gottes selbst ist ihm gegenwärtig. Das Kind macht dem Vater eine Freude und hat selbst daran seine Freude[67]). Bei aller Reinheit der monotheistischen Vorstellung ist das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ein inniges, wir möchten כביכול sagen „gemütliches". Zeugen des sind zahlreiche Midraschim, und es ist nur aufallend, daß das Herford entgangen ist.

* * *

Es wäre uns wenig damit gedient, wenn der Leser in unsern Ausführungen nur die Absicht sehen wollte, den

---

[65]) a. a. O. S. 256.

[66]) Ebd. S. 257 f. vgl. auch S. 251 ff.

[67]) Vgl. oben S. 545 und 655.

Begriff שמחה של מצוה klarzustellen und ihn gegen nichtjüdische Angriffe zu sichern. Wir wollten auch unserer Zeit und vor allem dem westeuropäischen überlieferungstreuen Judentum, dem die rechte שמחה של מצוה verloren gegangen, einen Spiegel vorhalten. Ja, sie ist uns verloren gegangen. Wir haben sie höchstens in der einen speziellen Form הדור מצוה in der äthetischen Ausübung mancher Gebote. Aber jenem Enthusiasmus des Fühlens, der das eigentliche Kennzeichen der „Freude an der Pflichterfüllung" ist, begegnet man selten. Auch das soll mit der Vornehmheit und Gehaltenheit unseres Wesens erklärt werden. Nur daß in so einer modernen Synagoge der Unterschied zwischen dem neunten Ab und שמחת תורה im wesentlichen nur darin besteht, daß an dem Trauertage die Vorhänge und Decken von der heiligen Lade und dem Almemor entfernt sind. Wir brauchen nicht auf die Chassidim zu verweisen, obwohl wir von ihnen in dieser Beziehung manches lernen könnten. Jeder fromme osteuropäische Jude zeigt uns, wie der Kenner weiß, auf Schritt und Tritt die Betätigung der שמחה של מצוה. Denn er lebt und webt in den Mizwoth. und sie sind ihm nicht angelernte Menschensatzung. Fern sei es von uns zu behaupten, daß es nicht auch unter uns Persönlichkeiten gibt, die hier Vorbild und Muster sein können. Doch sie sind nur allzu gering an Zahl. Und wenn nicht um der Mizwa selber, die uns in der שמחה של מצוה gegeben ist, so sollten wir daran denken, daß wir in der Freude an der Pflichterfüllung das wichtigste Mittel besitzen, das Galuth zu überwinden[68]). „Die Thora ist unser Leben", mit ihr und durch sie haben wir die Schrecknisse unserer jahrtausende langen Wanderung überwunden. Dies Lebenselexir ist aber nur wirksam, wenn es ein Gegengewicht bietet der Not und der Trauer, dem Schmerz und der Betrübnis, wenn wir es in uns aufnehmen in שמחה של מצוה.

J. W.

---

[68]) Vgl. auch S. R. Hirsch Ges. Schr. I S. 472 f.

Die Bibel im Lichte altbabylonischer Gesetzgebung.

Von Rabbiner Dr. Rosenthal-Cöln.

In der gewaltigen Fülle von Bibel-Babelliteratur der letzten zehn bis zwölf Jahre vermißt man m. E. eine Zusammenstellung gewisser Gegensätze zwischen beiden, die wir seitens der Bibel, nach der nunmehrigen Kenntnis von Inhalt und Wesen der voraufgegangenen babylonischen Gesetze, als bewußte und prinzipielle anzusprechen berechtigt sind.

Zunächst aber wollen wir nicht vom Unterschied, sondern von der Gleichheit sprechen. Wenn in der Bibel wie im Hammurabi-Codex gleiche Rechtsfälle in der gleichen Weise geordnet sind, so hat das durchaus nichts Auffallendes an sich; im Gegenteil, die Auffälligkeit beginnt bei der Nichtübereinstimmung. Daß es sich ferner bei den Analogien nicht um „Entlehnungen" handelt, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß der spätere Pentateuch bei vielen dieser Parallelgesetze eine ursprünglichere, einfachere und primitiveren Verhältnissen angepaßte Form und Gruppierung aufweist; ich verweise in dieser Beziehung auf § 3, 4 mit V, 19, 18 fg., auf § 53 mit II, 21, 23 fg. und besonders auf die noch ohnehin zu erwähnenden §§ 196—200 mit III, 24, 20 der nun folgenden Gegenüberstellung.

Hammurabi-Codex[1].	Pentateuch:
§ 3. 4. Wenn jemand zu belastendem Zeugnis auftritt und das, was er gesagt hat, nicht beweist: wenn es ein Prozeß ums Leben ist, dann soll jener getötet werden; wenn er zu Zeugnis um Getreide und Geld auftritt, soll er die Strafe, die der Prozeß ergibt, erleiden.	V. 19. 18—19. Wenn der Zeuge ein falscher Zeuge ist und Falsches gegen seinen Bruder ausgesagt hat: so sollt ihr ihm dasselbe tun, was er seinem Bruder zu tun gedacht.

[1]) Nach Hugo Winckler, die Gesetze Hammurabis.

Hammurabi-Codex.

§ 23. Wenn der Räuber nicht ergriffen wird, so soll der Beraubte alles, was ihm geraubt ist, vor Gott beanspruchen.

§ 53. Wenn jemand seinen Damm imstande zu halten zu faul ist: wenn dann in seinem Damm ein Riß entsteht und die Feldflur vom Wasser überschwemmt wird, so soll derjenige, in dessen Damm der Riß entstanden ist, das Getreide, das er zu Grunde gerichtet hat, ersetzen.

§ 57. Wenn ein Hirt . . . . . ohne Zustimmung des Eigentümers das Kleinvieh das Feld abweiden läßt, so soll der Eigentümer dessen Felder abernten und der Hirt . . . . . soll obendrein . . . . . bezahlen.

§ 196. 197. 200. Wenn jemand einem anderen das Auge zerstört, so soll man ihm das Auge zerstören.

Wenn er einem anderen den Knochen zerbricht, so soll man ihm den Knochen zerbrechen.

Wenn jemand die Zähne von einem anderen seinesgleichen ausschlägt, so soll man seine Zähne ausschlagen.

§ 206. Wenn jemand einem anderen im Streite schlägt und ihm eine Wunde

Pentateuch.

II, 22, 7. Wenn der Dieb nicht gefunden wird, so trete der Hausherr vor Gott hin . . . .

II, 21. 33—34. Wenn jemand eine Grube aufdeckt . . . . . und es fällt ein Ochs oder Esel hinein: so muß der Urheber der Grube bezahlen, den Wert dem Herrn des Tieres zurückerstatten.

II, 22. 4. Wenn jemand ein Feld oder einen Weinberg beschädigt, er läßt nämlich sein Vieh frei umherlaufen und es weidet auf fremdem Felde, so hat er sein bestes Feld oder seinen besten Weinberg als Ersatz zu geben.

III. 24. 20. Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn (vgl. auch II, 21, 24—25).

II, 21. 18—19. Wenn Männer streiten und

Hammurabi-Codex.	Pentateuch.
beibringt, so soll er schwören: mit Willen habe ich ihn nicht geschlagen — und den Arzt bezahlen.	einer den anderen mit einen Stein oder mit der Faust schlägt . . . .: so ist der Schläger frei, muß aber Versäumnisgeld geben und den Arzt bezahlen.
§ 209. 211. 213. Wann jemand eine Freigeborene (Freigelassene Magd) schlägt, so daß sie ihren Fötus verliert, der soll zehn (fünf, zwei) Sekel Silber zahlen.	II, 21. 22. Wenn Männer streiten und eine schwangere Frau stoßen, so daß ihr die Kinder abgehen, ... so soll als Strafe bezahlt werden, so viel der Mann der Frau auferlegt . . . .
§ 250. 251. Wenn ein Ochse beim Gehen auf der Straße jemand stößt und tötet, so soll diese Rechtsfrage keinen Anspruch bieten.	II, 21. 28—30. Wenn ein Ochse einen Mann oder eine Frau stößt, so daß sie sterben, so soll der Ochse gesteinigt, sein Fleisch nicht gegessen werden, der Eigentümer des Ochsen aber ist frei. —
Wenn jemands Ochse stößig ist und man ihm seinen Fehler, als stößig, angezeigt hat, er seine Hörner nicht umwunden, den Ochsen nicht gehemmt hat, und der Ochse stößt einen Freigeborenen und tötet ihn, so soll er 1/2 Mine Silber zahlen.	Ist aber der Ochse stößig seit gestern und ehegestern und man hatte den Eigentümer gewarnt, er aber hatte auf ihn nicht Acht gegeben und der Ochse tötet einen Mann oder eine Frau: so wird der Ochs gesteinigt und

Pentateuch.

auch sein Herr ist todesschuldig; wird ihm aber eine Buße auferlegt, so muß er als Lösegeld für sein Leben zahlen, so viel ihm auferlegt wird.

Die angeführten Beispiele, die reichlich vermehrt werden können, zeigen jedenfalls eine gewisse Übereinstimmung, sowohl in der Auswahl der einzelnen Rechtsfälle, als in der jeweilig getroffenen Entscheidung; es lagen eben die beiderseits in Frage kommenden sozialen und ökonomischen Verhältnisse örtlich und zeitlich nicht allzuweit auseinander. Aber neben diesem Parallelismus besteht ein ebenso unleugbarer Antagonismus zwischen Pentateuch und Hammurabicodex; und es dürfte einleuchten, daß mehr, was zwei Gesetzessammlungen unterscheidet, als was ihnen gemeinsam ist, den ethischen Stempel ihnen aufdrückt, besonders wenn die hauptsächlichen Unterscheidungsmerkmale auf ethischem Gebiete liegen.

Wir betrachten zunächst rein formal das Gebiet, über das sich der Hammurabi-Codex erstreckt. Er enthält 282 Rechtsbestimmungen. Davon behandeln mehr als 100 rein geschäftliche Angelegenheiten, wie Miete, Kauf- und Verkauf, abermals 100 das rechtliche Verhältnis der Ehegatten unter einander und zu den Kindern, besonders wegen des eingebrachten Vermögens; aber keine einzige das Recht des Fremdlings, der Waise, und Witwe, die Liebe zu Gott und zu den Menschen, Redlichkeit, Wahrheit und Herzensreinheit. Und nehmen wir vom Pentateuch auch nur die Gesetzesgruppe in Mischpotim, Ex. 21—23, die ja bei weitem die meisten Analogien zum Hammurabicodex aufweist, so suchen wir Rechtsbestimmungen, wie:

Eine Waise und Witwe sollt ihr nicht drücken (22,21);
Wenn du einem Armen Geld leihst, sollt ihr nicht Zins nehmen (22,24);

Hast du das Kleid deines Nächsten gepfändet, so gib es ihm bei Sonnenuntergang zurück (22, 25);
Sieben Tage bleibe das Junge bei seiner Mutter (22, 29);
Du sollst kein falsch Gerücht annehmen (23, 1);
Folge nicht der Mehrheit zum Bösen (23, 2);
Auch den Armen begünstige nicht in seiner Streitsache (23, 3);
Triffst du deines Feindes Ochsen oder Esel verirrt, so bringe ihn ihm zurück (23, 4);
Siehst du deines Hassers Esel erliegen unter seiner Last, so hilf ihm abladen (23, 5);
Von Lügenworten halte dich fern (23, 7);
Bestechung nimm nicht an (23, 8);
Im 7. Jahr sollen die Dürftigen deines Volkes den Ertrag deines Feldes essen (23, 11);
Am 7. Tage ruhe, damit dein Ochs und Esel sich ausruhe, der Sohn deiner Magd und der Fremdling sich erhole (23, 12) — — —

alle diese Rechtsbestimmungen der Armenfürsorge und des Tierschutzes, der Selbsterziehung und Menschen-Achtung, der Hilfsbereitschaft für Freund und Feind, mit einem Wort, diese ganze unerreicht hohe Sozial-Ethik suchen wir absolut vergeblich im Hammurabi.

Aber sein Codex enthält vielleicht nur eine bestimmte Seite der babylonischen Gesetzgebung. Darum müssen wir in der Vergleichung von ihm, nicht vom Pentateuch ausgehen. Doch haben wir zunächst im Strafausmaß eine Grausamkeit und Härte zu konstatieren, von der sich der Mosaismus vollkommen ferngehalten hat. Todesstrafen auf Vergehungen wie: Wenn jemand vom Sohn oder Sklaven des anderen einen Gegenstand ohne gerichtlichen Vertrag kauft (§ 7); wenn der Dieb nicht bezahlen kann (§ 8); wenn einer einen Sklaven zum Stadttor hinausbringt (§ 15); wenn einer in ein Haus ein Loch einbricht oder bei einem Brande etwas stiehlt (§ 21 u. 25); wenn eine Schankwirtin zu hohe Preise macht (§ 108); wenn eine Ehefrau, deren Mann kriegsgefangen wurde, den Hof verläßt und in ein

anderes Haus geht (§ 133) kennt der Mosaismus nicht. Körperverstümmelungen wie: Abschneiden der Zunge und Ausreißen des Auges (wenn der Buhlensohn gegen seine Pflegeeltern sich auflehnt, § 192 u. 193), Abschneiden der Brust (wenn die Amme ein anderes Kind unterschiebt, § 194), Abhauen der Hände u. a. wenn der Arzt eine Fehloperation macht, § 218), Abschneiden des Ohrs (wenn der Sklave sagt: du bist nicht mein Herr § 282) — kennt der Mosaismus überhaupt nicht. Es ist ein ergreifender Gegensatz zur letztgenannten Bestimmung des Ohrabschneidens, wenn man an den einzigen Fall denkt, indem die Bibel eine „Verstümmelung" anordnet: dem Sklaven, der im 7. Jahre nicht in die Freiheit gehen, sondern auf Lebenszeit Knecht bleiben wollte, wurde von seinem Herrn das Ohr mit dem Pfriemen durchbohrt! (II B. M. 21, 6)[1]).

Wir kommen zu einem anderen Punkte. Dreimal begegnet uns im H.-Codex eine seltsame, unserem Gefühl aufs äußerste widersprechende Art der Sühne. „Wenn ein Häftling im Hause der Haft an Schlägen stirbt, so soll man des Hausverwalters Sohn töten" (§ 116). „Wenn jemand eine (schwangere) Freigeborene schlägt, so daß sie stirbt, so soll man seine Tochter töten" (§ 210). „Wenn (ein schlecht gebautes Haus einstürzt und) den Sohn des Eigentümers totschlägt, so soll der Sohn jenes Baumeisters getötet werden" (§ 230). Ein ungeahntes Licht fällt von diesen Vorschriften auf den biblischen Kanon (V B. M. 24, 16): „Nicht sollen Väter um der Kinder willen getötet werden, und nicht sollen Kinder um der Väter willen getötet werden; ein jeder soll für seine

[1]) Daß וקצתה את כפה (V. 25. 12) keine Körperverstümmelung bedeutet, sondern die Geldbuße mit Wertabschätzung der beteiligten Personen, lehrt die Halacha durch den Vergleich des darauffolgenden לא תחוס עינך mit V. 19. 21. Aber auch rein sprachlich kommt קצץ in der Bedeutung „abhauen" im ganzen תנך nur im Piel vor, niemals in Kal. Kann demnach an unserer Stelle die Kal-Form sehr wohl eine andere Bedeutung haben, nämlich „du sollst ihre Hand abschätzen", so läßt sich weiterhin diese Bedeutung als eine Übertragung des ursprünglichen Wortsinns verstehen (man denke nur an das Substantivum קץ: den Wert der Hand abgrenzen).

Sünde getötet werden." Und vielleicht erklärt sich in diesem Zusammenhange auch der besondere Umstand, daß die Bibel bei einem Fall, nämlich beim stößigen Ochsen, ausdrücklich hervorhebt, daß der Eigentümer in gleicher Weise zur Rechenschaft gezogen wird, ob sein Ochs einen Mann oder ein Weib, einen Sohn oder eine Tochter gestoßen hat (II B. M. 21, 31). Wir sahen hier den Mosaismus, im bewußten Gegensatz zu vorgefundenen und jedenfalls allgemein angewandten Normen des Hammurabigesetzes sich emanzipieren von einer Rechtsanschauung, die den unschuldigen Sohn und die unschuldige Tochter für das Vergehen ihrer Eltern büßen ließen, um damit den letzteren eine geradezu entsetzliche Strafe aufzuerlegen. Mit solchen Anschauungen bricht die Bibel und verkündet das erlösende Wort: Nicht sollen Kinder um ihrer Eltern willen sterben.

Noch eine weitere mosaische Vorschrift, gleichfalls ein Grundgesetz der Bibel, wird erst durch den Vergleich mit dem H.-Codex in ihrer vollen Bedeutung erfaßt. Wir finden bei Hammurabi durchweg eine nach Ständen sich unterscheidende Rechtsprechung: Sklaven, Freigelassene und Freigeborene haben ihr besonderes Recht, und manchmal kommt als vierter Stand noch der königliche Hof hinzu. Nur einige Beispiele. Wer dem Hofe etwas stiehlt, muß es 30-fach ersetzen, dagegen beim Freigelassenen 10-fach (§ 8). Zerstört einer das Auge eines Freigeborenen, so verliert er das eigene; eines Freigelassenen, so zahlt er eine Mine; eines Sklaven, so zahlt er dessen Herrn die Hälfte seines Preises (§ 196—199)[1].

Bei der Schädigung der schwangeren Freigeborenen sind zehn, der Freigelassenen fünf, der Sklavin 2 Sekel zu zahlen

[1]) Schon aus dieser Spezialisierung ergibt sich für das babylonische Gesetz ein ius talionis mit völliger Bestimmtheit, und im Gegensatz dazu für das mosaische Gesetz, von allen anderen Gründen abgesehen, der in „Auge um Auge", „Zahn um Zahn" vollzogene Übergang zur allgemein gültigen Rechtsnorm des Schadenersatzes. **Auf diesen Umstand muß die Apologetik u. zwar mit besonderem Nachdruck hinweisen.**

(§ 209, 211, 213). Beim Tod der Freigeborenen wird der Töter mit dem Tod seiner Tochter, beim Tod der Freigelassenen und Sklaven mit Zahlung von 1/2 bzw. 1/3 Mine bestraft (§ 210, 212, 214). — Zu solcher Rechtsteilung und Rechtsbeugung stellt sich die Bibel wiederum in offensichtlichen Gegensatz und hebt es wiederholt (z. B. IV B. M. 15, 15 u. 16) ausdrücklich hervor: „Einerlei Recht für die Gemeinde! .... Einerlei Lehre und einerlei Gesetz soll für euch sein, und ebenso für den Fremdling, der unter euch weilt."

Und nun endlich noch ein kurzer Hinweis auf Babylons — Buhl- und Tempeldirnen, die im H.-Codex eine recht wichtige Rolle spielen: enthalten ja die §§ 178—182 geradezu ein besonderes Standesgesetz für sie und regeln ihren Anteil am elterlichen Besitz und die Verwaltung ihres eigenen Vermögens in allen Einzelheiten. — „Du sollst deine Tochter nicht zur Buhlerin entweihen!" „Es soll keine Geweihte (kĕdēschah, genau die Tempeldirne — qadische — Hammurabis) geben unter den Töchtern Israels!" — Das ist die klare Meinung des mosaischen Gesetzes (III, 19, 29 u. V, 23. 18) in diesem Punkte, von dem man behaupten kann, daß es für sich allein eine unüberbrückbare Kluft zwischen mosaischer und babylonischer Ethik, zwischen mosaischem und babylonischem Gottes- und Tempeldienst darstellt.

So ist und bleibt die Lehre, die Gott durch Mose uns geboten hat, der göttliche Ausdruck der rein sittlichen Idee. Dagegen das Gesetz des Hammurabi eine — zum Teil sehr hochstehende Menschensatzung, aus dem Rechtsempfinden der Zeit geboren. Die Ähnlichkeit soll für uns das Relief bilden, auf dem die sittliche Höhe des Toragesetzes sich abhebt.

||||||||||||||||||||

Die Magna charta der Polnischen Judenheit.

Von Dr. Ed. Biberfeld, Berlin.

Am 5. November d. Js. erfolgte in Warschau und gleichzeitig in Lublin die Veröffentlichung jenes, jetzt bereits mit dem Nimbus eines welthistorischen Dokuments allerersten Ranges umkleideten Manifestes, das das Königreich Polen aus langem Todesschlummer weckte und für immer die Ketten, in die russische Despotie das freiheitsliebende Polnische Volk geschlagen, brach. Wenige Tage darauf schon folgte ihr die Veröffentlichung der „Verordnung betreffend die Organisation der jüdischen Religionsgesellschaft im Generalgouvernement Warschau“, mit der es die deutsche Verwaltung unternahm, der bisherigen Rechtlosigkeit der Polnischen Judenheit ein Ende zu setzen und dadurch die notwendigste Voraussetzung für den kulturellen und sozialen Aufstieg der Millionenschaar Polnischer Juden, die den Leidenskelch moskowitischer Verwaltungskunst bis zur Neige geleert hatten, zu schaffen

In Zeiten, wo es bei uns in Deutschland im Innern hart auf hart ging und der Kampf um die Erweiterung der Volksrechte besonders schwere Formen annahm, ist das Wort geprägt und von den Wortführern des Liberalismus mit starker Betonung wiederholt ausgesprochen worden, daß das Deutsche Reich und der Deutsche Reichstag an demselben Tage geschaffen wurden ; und man hat an diese historische Tatsache den Schluß geknüpft, daß beider Dasein so eng miteinander verknüpft sei, daß eine Schädigung des einen notwendigerweise eine Schwächung der Lebensberechtigung auch des anderen bedeute . . . Vielleicht ist es für kommende Entwickelungsmöglichkeiten nicht ohne Bedeutung die Erinnerung daran festzuhalten, daß die staatsrechtliche Grundlage auf deren Tragkraft der Bau des neuen Königreichs Polen beruht, keines anderen Ursprungs und nicht älter als der gesetzgeberische Akt ist, der die Rechtsfähigkeit der organisierten Polnischen Judenheit schuf, und daß sich die Anerkennung des

nationalen Prinzips als einer sittlichen Forderung des öffentlichen Lebens nur dadurch, daß sie sich zu gleichen Entgegenkommen gegen das Gebot der religiösen Gleichberechtigung überwand, durchzusetzen vermochte.

Indessen, so bedeutsam dieser Gesichtspunkt für spätere Möglichkeiten auch werden mag und so sicher der berufsmäßige Politiker nur pflichtgemäß handelt, wenn er auch sie in den Kreis seiner Erwägungen einbezieht; so wenig darf dieser Ausblick doch die Beurteilung der gegenwärtigen Sachlage beherrschen und ganz gewiß soll er von unserer Seite bei einer Würdigung der Bedeutung jener „Verordnung", die man ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, als die Magna charta der Polnischen Judenheit bezeichnen darf, materiell nicht obenan gestellt werden. Hat doch gerade die organisierte deutsch-jüdische Orthodoxie nie ein Hehl daraus gemacht, daß sie das Hineinbringen einer schärferen und schärfsten Tonart in die ohnedies schon übergenug verbitterten Auseinandersetzungen auf wirtschaftlichem wie auf politischem Gebiet zwischen Juden und Polen, wie sie das Jahrzehnt vor dem großen Krieg sah, als keinen Gewinn für die jüdische Sache zu buchen vermöge, und daß früher oder später ein Ausgleich oder sogar eine Versöhnung dieser Discrepanzen erfolgen werde, erfolgen müsse. Um so weniger verspüren wir heute, da diese von uns herbeigesehnte Entwickelung sich verheißungsvoll anzukündigen beginnt, den Beruf in uns diesen Gesundungsprozeß durch Störung zu unterbrechen und den Geist des gegenseitigen Mißtrauens und Mißverstehens, der den Polen sowohl wie den Juden schwere Nackenschläge eingebracht und lediglich die Geschäfte des dritten Lachenden, des Russen, besorgt hat, wach und rege zu erhalten. Nur so und zu dieser Zweckabsicht sei daher der Hinweis auf die Gleichaltrigkeit der Polnischen Staatsverfassung und der Polnisch-jüdischen Gesamtorganisation verstanden: beide Seiten zur gegenseitigen Achtung und dazu zu erziehen, daß sie, indem sie auf den Boden der Tatsachen treten und utopischen Schwärmereien entsagen, sich

zu derjenigen Abgrenzung der Rechtssphären bereit finden, die ebenso den nationalpolnischen Tagesforderungen wie den jüdisch-religiösen Ewigkeitswerten die gebührende Bewegungsfreiheit sichert.

Man geht sicher nicht fehl, wenn man diese Tendenz zur schiedlich-friedlichen Grenzbereinigung auch den Verfassern der „Verordnung" unterstellt und dieselbe sofort in dem ersten Absatz des ersten Paragraphen auf eine präzise Formel gebracht wiederfindet. Er lautet: „Die Juden des Generalgouvernement Warschau (jetzt: Königreich Polen) bilden eine Religionsgesellschaft des öffentlichen Rechts." Die Juden des Königreich Polens bilden für den Gesetzgeber also k e i n V o l k i m V o l k e und er lehnt die Vorstellung, als ob irgendwelche anderen als die religiösen Symptome über die Eingliederung der Einzelindividuen in die Synthese der „Gesellschaft" entscheiden könnten, mit einer nicht mißzuverstehenden Geste ab. Sondern die j ü d i s c h e R e l i g i o n allein ist es, die das ganze Gewicht dieser Konstruktion zu tragen hat, und als einziges aber unerläßliches Erfordernis entscheidet das Bekenntnis zu ihr über den Anspruch auf die Nutznießung ihrer Rechtsform. So zerstört der Augenblick, der der Polnischen Judenheit das kostbare Gut der Rechtsfähigkeit bringt, anderseits für immer die Aussicht auf die Erfüllung der Wünsche, die ein kleiner aber stimmgewaltiger Kreis in ihrer Mitte seit langem für die Gestaltung der Grundlage einer polnisch-jüdischen Gesamtorganisation zum Ausdruck gebracht hat, und die dahingingen, daß die Juden als eine besondere, durch nationale Qualitäten von den Polen geschiedene Volksgemeinschaft in den Neubau der Polnischen Staatsverfassung Aufnahme zu fordern haben. Es ist ganz anders gekommen. Die Verfassung des neuen Königreichs wird — das lehrt schon die Sprache des Manifestes — in seinem Bezirk keine andere Staatsbürgerschaft als nur die polnische kennen; den Juden ist aber durch die Anerkennung ihrer Religionsgemeinschaft als eines Gebildes des öffentlichen Rechts ihr volles Recht schon heute zuteil geworden. Und

wenn man bedenkt, daß das Preußische Judengesetz v. J. 1847, aut dem die ganze Rechtslage der Preußischen Judenheit bis heute beruht, dieser ausdrücklichen Anerkennung des öffentlich-rechtlichen Charakters der jüdischen Korporationen aus dem Wege gegangen ist und es der juristischen Deduktion überlassen hat, diesen Status aus einezlnen Bestimmungen des Gesetzes herzuleiten, so genügt diese Gegenüberstellung, um darzutun, welch hoher Innenwert dieser obenangestellten Deklaration des Polnischen Judengesetzes für die Kennzeichnung der Stellungnahme des Staats zu den Juden dort zukommt. Und diese Erkenntnis sollte gerade auch denjenigen Kreisen, die auf die Hebung des Selbstbewußtseins und die Erziehung zum — Mangel an Anspruchslosigkeit in der Judenheit den Hauptton in ihren Bestrebungen legen, den Verzicht aut ihre weitergehenden Wünsche bei dieser Gelegenheit erleichtern.

II.

Es kann natürlich nicht Aufgabe einer Betrachtung an dieser Stelle sein, die „Verordnung" in allen ihren Einzelheiten nachzuprüfen, sondern sie muß sich, wie es im Vorstehenden bei dem grundlegenden ersten Paragraph geschah, auf eine Kritik der prinzipiellen Charakter tragenden Bestimmungen beschränken. Eine kurze Paraphrase der ganzen Verordnung dürfte aber auch hier erwünscht sein. Man versteht das System vielleicht am besten unter dem Bild einer Pyramide, deren breite Basis die Gemeinde und deren Spitze der „oberste Rat der Juden" bildet; zwischen beide schiebt sich die Kreisgemeinde und das Ganze ist die „Religions-Gesellschaft". Aufgaben der Gemeinde sind: die Pflege des religiösen Lebens, die Erziehung der Jugend, die Armenpflege und soziale Fürsorge, die Verwaltung des Gemeindevermögens und die Aufsicht über alle Einrichtungen und Anstalten innerhalb der Gemeinde, namentlich Synagogen und Betstätten, Kultusvereine und über die Verwaltung der jüdischen Stiftungen und Wohltätigkeitsvereine. Sie hat, soweit dem Bedürfnisse nicht anderweitig

Rechnung getragen ist, für die Beschaffung von Synagogen, Ritualbädern, Friedhöfen, Koscherfleisch und von Schulen für die Bildung der jüdischen Jugend Sorge zu tragen. Als Schulen im Sinne dieser Bestimmung gelten auch die Chadorim, sofern sie ein genügendes Maß von Elementarunterricht erteilen. — Die Verwaltung der Gemeinde erfolgt durch einen Vorstand oder bei Großgemeinden durch die Gemeindebevollmächtigten und den Verwaltungsrat, auf deren Zusammensetzung und Competenzen hier nicht eingegangen werden kann. Wichtig und von allgemeinem Interesse ist bei diesem Kapitel die Bestimmung, daß dem Vorstand oder dem Verwaltungsrat der Großgemeinden ipso jure der Gemeinderabbiner angehört. — Die im Bereiche eines Kreises gelegenen Gemeinden bilden die Kreisgemeinde, deren Aufgaben mutatis mutandis im Verhältnis zur Einzelgemeinde etwa das Bild der Beziehungen zwischen Kreis und Ortschaft in der Preußischen Landgemeindeordnung widerspiegeln. Die Verwaltung der Kreisgemeinde erfolgt durch einen elfköpfigen Verwaltungsrat, von dessen Mitgliedern drei durch die staatliche Aufsichtsbehörde ernannt, acht durch Wahlmänner gewählt werden; drei von ihnen müssen Rabbiner sein. — Endlich der „Oberste Rat der Juden“ besteht aus 14 weltlichen und 7 rabbinischen Mitgliedern; sein Sitz ist Warschau. Vier weltliche und zwei rabbinische Mitglieder ernennt die Landeszentralbehörde (der Verwaltungschef beim Generalgouvernement Warschau), zehn weltliche und fünf rabbinische Mitglieder werden durch Wahlmänner gewählt. „Der oberste Rat der Juden übt die der Religionsgesellschaft als Ganzem zustehenden Korporationsrechte aus und vertritt ihre Interessen gegenüber der Landeszentralbehörde. Er überwacht und leitet das gesamte Tätigkeitsgebiet der Religionsgesellschaft unbeschadet der Gewissensfreiheit der Einzelpersonen, der Gemeinden und der Kultusvereine. Er kann Einrichtungen treffen und Anstalten errichten, die den Juden des Generalgouvernements oder eines größeren Gebietsteils gemeinsam sind. Er hat ferner das Recht leistungsschwache Gemeinden zu

unterstützen“. Er wählt aus seiner Mitte einen Arbeitsausschuß, dem einzelne Arbeitsgebiete zur selbständigen Behandlung zugewiesen werden können.

Eine Sonderstellung in dieser Organisation nehmen die Kultusvereine ein. Kurz gesagt, bezeichnet die Verordnung so Separatgemeinden, die sich, in der Mehrzahl der Fälle wohl aus Gewissensbedenken gegen die Kultuseinrichtungen der Großgemeinden, zum Zwecke der Einrichtung und Unterhaltung von Synagogen und anderen religiösen Einrichtungen abseits der Gemeinde bilden. Sie bedürfen der Genehmigung der staatlichen Aufsichtsbehörde und können durch Eintragung in die Matrikel des obersten Rats Korporationsrechte erlangen. Auch sie müssen nach dem Muster der Gemeinden organisieren (Rabbiner und Vorstand!) und unterliegen in ihrer Finanzgebahrung den gleichen Bestimmungen wie jene. Von besonderer Wichtigkeit für sie ist die Bestimmung, daß die Landeszentralbehörde nach Anhörung des obersten Rat anordnen kann, daß „ihren Mitgliedern eine entsprechende Befreiung von den Gemeindeumlagen gewährt wird, wenn ihre Einrichtungen fehlende oder ungenügende Gemeindeeinrichtungen ersetzen oder wenn ihnen die Benutzung der Gemeindeeinrichtungen billigerweise, namentlich zur Vermeidung eines Gewissenszwanges nicht zugemutet werden kann“.

Wie wir sahen, ist den Rabbinern in hervorragendem Maße eine Mitwirkung bei der Leitung der Gemeinden wie der ganzen Religionsgesellschaft zugesichert. Dieser Umstand macht es erforderlich, daß nur solche Persönlichkeiten in den Besitz dieses Amtes gelangen können, die in sittlicher, geistiger und technischer Hinsicht die Vorbedingungen für die Eignung zu den vielartigen Aufgaben, die ihnen gestellt sind, in sich tragen. Das Kapitel, das von den Rabbinern handelt, ist in der Verordnung denn auch recht umfangreich geworden. Die Grundsätze, die für die Zulassung zum Rabbineramt maßgebend sind, werden vom obersten Rat in

einer, durch die Landeszentralbehörde zu genehmigenden Satzung festgestellt. Abgesehen hiervon dürfen dazu aber nur solche Persönlichkeiten berufen werden, die nach dem Zeugnis eines vom obersten Rat anerkannten Kollegiums die Befähigung zum Rabbineramt besitzen. Der Rabbiner muß sich durch eine vorbildliche Lebensführung innerhalb und außerhalb seines Dienstes der Achtung würdig erweisen, die sein Beruf erfordert; es ist ihm untersagt geschäftliche Unternehmungen zu betreiben. Die Wahl eines Rabbiners bedarf der Bestätigung durch den obersten Rat; sie darf wegen der religiösen und politischen Anschauungen des Kandidaten nicht versagt werden. Jhre Anstellung erfolgt für die Lebensdauer; die Disziplinarbefugnis über sie bis zum Recht der Amtsenthebung übt unter Anhörung des obersten Rats und gemäß einer von diesem erlassenen Disziplinarordnung die Landeszentralbehörde aus. Der Rabbiner hat in seinem Sprengel die Aufsicht über die religiösen Einrichtungen, die Kultusbeamten, Religionslehrer und Schächter; ihm steht das ausschließliche Recht — vorbehaltlich der Rechte der Kultusvereinsrabbiners! — zum Vollzug von Trauungen und Ehescheidungen zu; er muß in der Regel die Polnische und die Jüdische Sprache in Wort und Schrift beherrschen und allsabbathlich und an den Feiertagen religiöse Vorträge halten.

Schließlich sorgen noch Uebergangsbestimmungen dafür, daß unnötige und vermeidbare Härten, die sich aus einer unvermittelten Ueberführung des bisherigen chaotischen Zustands in die strafdisziplinierte Regelmäßigkeit der neuen Ordnung ergeben müßten, vermieden werden. Die bisherigen Gemeinden bleiben bis zum Erlaß weiterer Bestimmungen in ihrer jetzigen Verfassung bestehen und auch das Steuerwesen richtet sich bis dahin nach den bisherigen Gesetzen, Verordnungen und Gebräuchen. Den durch den Weltkrieg geschaffenen Notwendigkeiten trägt die Bestimmung, daß die Gemeinden usw. während seiner Dauer berechtigt sind von den höheren Einkommen und Vermögen eine Kriegsumlage zu erheben, Rechnung.

III.

Wir haben in unserer vorstehenden Skizze, wie schon oben einleitend ausgesprochen, alle Einzelbestimmungen der Verordnung, soweit sie nicht prinzipielle Gesichtspunkte berühren, auch wenn sie, wie z. B. die Ausgestaltung des Steuerwesens für die Gemeinden von tiefeingreifender Bedeutung zu werden versprechen, übergangen, um alles Licht auf das charakteristische Moment in der Verordnung zu werfen und dadurch dem Leser die Aufgabe, zu ihr die richtige Distanz zu gewinnen, zu erleichtern. Und man braucht wohl keinen Widerspruch zu befürchten, wenn man dieses Moment in der Aufhebung der bisher bestehenden Gemeindeautonomie und der Zusammenfassung der Gemeinden in einer organisierten Gemeinschaft, die so lückenlos ist, daß sich ihr selbst die ihrer Natur nach eigentlich jeden Gemeinsamkeitscharakter negierenden Separatgemeinden (Kultusvereine) nicht entziehen können, erblickt. Diese Feststellung vereinfacht aber — sollte man meinen! — die Fragestellung bezüglich der Stellungnahme zu der Verordnung des Herrn Generalgouverneurs ungemein: je nachdem der Beurteiler nach seiner politischen und seiner Weltanschauung den Gedanken eines staatlichen Zwanges erträglich oder unsympathisch findet, ob er die Vorzüge der weitmöglichst ausgebauten Selbständigkeit des Rechtsindividuums, vor Allen wegen ihrer das Verantwortungskeitsgefühl des Einzelnen anregenden und schärfenden Qualitäten höher einschätzt oder die materiellen Vorteile einer erhöhten segensreichen Wirksamkeit durch Zusammenlegung disparater Kräfte zu einem Gemeinsamkeitsgebilde über jene ideellen Werte stellt; muß er auch die durch jene Verordnung geschaffene Sachlage im Jnteresse der Polnischen Judenheit freudig als Fortschritt begrüßen oder in ihr die Quelle für spätere verhängnisvolle und verderbliche Folgenwirkungen erblicken. So sollte man meinen!

Nun hat aber die organisierte deutsche Orthodoxie gerade zu diesem Problem schon seit vielen Jahren ihre Stellung genommen und bei wiederholten Gelegenheiten unzweideutig

zum Ausdruck gebracht. Und mag sonst, in Fragen der Taktik, innerhalb derselben die Mannigfaltigkeit der Nuancen auch noch so verschiedenartig abgetönt sein; so sind in diesem Punkte doch alle Dissonanzen gelöst und alle ihre Schattierungen in dem Urteil einig, daß die Zwangsorganisation der Judenheit in denjenigen Bundesstaaten, die von einer fürsorglichen Regierung in edelster und bester Absicht damit bedacht wurden, ihr zum Unheil ward, und daß die gewiß nicht zu bestreitenden Schattenseiten der Gemeindeautonomie bei weitem doch nicht so verhängnisvoll sind, daß ihretwegen deren Vorzüge und Vorteile preisgegeben werden sollten. Und sie hat aus dieser Erkenntnis die gegebenen Folgen gezogen und allen von neologer Seite wiederholt ins Werk gesetzten Versuchen, der Preußischen Judenheit mit der Gemeindeautonomie das stärkste Palladium ihrer Gewissensfreiheit zu rauben und sie unter das Joch der vorwiegend neologen Großgemeinden zu zwingen, in fast lückenlos geschlossener Front die entschiedenste Abwehr entgegengesetzt. Ja, wer die Geschichte der schweren Abwehrkämpfe gegen die von dem DJGB und dem Verband der Deutschen Juden mit eiserner Beharrlichkeit immer wieder unternommenen Versuche, mit Hilfe der reichen Mittel ihrer Macht der widerstrebende Minorität die Gesamtorganisation aufzuzwingen, kennt, der weiß, daß sogar weit über die Reihen der Orthodoxie hinaus bis tief hinein in diejenigen Kreise der Neologie, denen Macht nicht über Recht geht, der Widerwille gegen diese Gewaltpolitik stark genug war, um sie Seite an Seite mit der Orthodoxie die Organisationsentwürfe bekämpfen zu lassen!

Nach alledem muß es doch ein einfaches Rechenexempel scheinen, daß die deutsche Orthodoxie — und sogar auch ihre neologen Sukkursalen — dieselbe Stellung wie gegen die Preußische jetzt auch gegenüber der Polnischen Zentralorganisation einzunehmen gezwungen sind. Die elementarste Logik wie das Diktat der gerade bei der Behand-

lung öffentlicher Angelegenheit doppelt gebotenen Prinzipientreue und Consequenz können es doch nicht zulassen, daß man ein und dieselbe Verwaltungspraxis hier verdammt und dort in den Himmel hebt! Oder wie wäre es zu verantworten, daß man das kostbare Gut der unbedingten Gewissensfreiheit, das man in Preußen nur im Schatten der Gemeindeautonomie geborgen wähnt, dort, in Polen, der Zwangsorganisation, ihrer geborenen Todfeindin ausliefern zu dürfen glaubt?!

Die Schlüssigkeit dieser Beweisführung kann wohl nicht angefochten werden. Und die Versuche, denen wir hier und da begegnen mit Hilfe volkspsychologischer Theoreme eine Verschiedenartigkeit der Bodendisposition für die Verwaltungspraxis zwischen hier und dort zu konstruieren, arbeiten allzusichtbar mit unwägbaren Gedankenwerten, als daß die nüchterne Betrachtung, die gewöhnt ist, die Dinge so zu erschauen, wie sie sind, sich mit ihnen befreunden könnte. Es muß wohl dabei sein Bewenden haben, daß die dortigen Juden, abgesehen von dem Einfluß des Milieus, dem sie ebensogut wie die Deutschen dem ihrigen unterliegen, im Uebrigen ebenfalls Menschen des 20. Jahrhunderts sind, die auf die mitgeborenen Rechte, unter denen der Anspruch auf absolute Gewissensfreiheit in religiösen Dingen obenansteht, ebensowenig wie wir Westeuropäer Verzicht zu leisten gezwungen werden dürfen. Aber man leistet den Werkmeistern der dort geschaffenen Organisation mit solchen Rettungsversuchen, deren sie nicht bedürfen, auch keinen Dienst und fügt ihnen, wohlverstanden, mit der Unterstellung, daß sie unter dem äußersten Druck der Verhältnisse so, wie sie es taten, handeln m u ß t e n, mußten sogar auf Kosten der Preisgabe sonst von ihnen anerkannter Prinzipien m. E. keinerlei Unrecht zu. Auch hier erweist sich eben die Richtigkeit des Satzes, daß die Daseinsnotwendigkeiten des Menschen und erst recht kompakter Menschenmassen, Betätigungsformen erfordern, auf die die Regeln des Einmaleins nicht anwendbar sind, und daß das obige Regeldetrieexempel an dem Fehler leidet, Menschenschicksale als Zahlengrößen behandeln zu wollen. Kurz gesagt: Die Aner-

kennung der jüdischen Religionsgesellschaft in Polen als Corporation des öffentlichen Rechts bedeutet für die dortige Judenheit, d. h. für die jüdischen Menschen nicht nur eine Rechtswohltat, bei der man das Für des Gewinnes wider das Gegen der Einbuße abzuwägen in der Lage wäre, sondern sie ist für sie eine Existenzfrage im brutalsten Sinne des Wortes; denn sie ist die Voraussetzung, die es den maßgebenden Instanzen erst ermöglichen könnte, neben der herrschenden, katholischen Staatsreligion der jüdischen die Freiheit der Uebung zu sichern, sie vor der administrativen Willkür der nachgeordneten Stellen zu schützen, und, indem sie ein Organ, das zur repräsentativen Vertretung der Gesamtheit legitimiert ist, schuf, ihr den Rechtsboden zu bereiten, auf dem ihre Verhandlungsfähigkeit mit den Behörden ruht. Man braucht mit den dortigen derzeitigen Verhältnissen und den späteren Entwickelungsmöglichkeiten ganz gewiß nicht vertraut zu sein, um es zu verstehen, daß die autonome jüdische Gemeinde Polens weder jetzt noch in absehbaren, zukünftigen Zeiten in der Lage wäre, ihre Anliegen und Lebensnotwendigkeiten, ihre Beschwerden und ihre Besserungsvorschläge an den zuständigen Stellen mit der Zielbewußtheit und der Beherrschung der nun einmal unentbehrlichen Formen des Verwaltungsgeschäftsverkehrs zu vertreten, die einen Erfolg voraussagen läßt. Daß aber alle diese Schwierigkeiten mit einem Schlage beseitigt sind, wenn nicht mehr die Einzelgemeinde, der alle dazu nötigen Qualitäten abgehen, sondern die organisierte Gesamtheit als Fürsprecher des Ganzen wie des Einzelnen dafür einzutreten und die Dynamik ihres alle Einzelenergieen in sich begreifenden Lebenswillens dafür einzusetzen berufen wird.

Das Goethesche Wort, das wer den Dichter will verstehn, in Dichters Lande gehn muß, trifft in gebotener Abwandlung den Kern auch dieses Problems. Man muß die Trostlosigkeit der Situation, in der sich die Polnische Judenheit nicht erst seit Kriegsausbruch, aber seitdem in denkbar

höchster Potenzierung befindet, diese Todwundheit an Leib und Seele, der alles Leben in ihr verfallen scheint, und dabei die völlige Unfähigkeit auch nur die ersten Schritte zur vernünftigen Selbsthilfe tun zu können, aus eigener Erfahrung kennen, um die lebensrettende Bedeutung der neuen Verfassung voll würdigen zu können, und um es zu verstehen, daß, wo es um Sein oder Nichtsein ging, keine Zeit und kein Raum verblieb für die Anwendung von Regeln und Grundsätzen, die unter anderen Verhältnissen ihre volle Richtigkeit behalten. Und ich halte darum die Besorgnis, die hierzulande da und dort in unseren Kreisen sich äußert, daß die Zustimmung zu der Schaffung einer Gesamtorganisation in Polen die Stellung der orthodoxen Opposition gegen gleichlaufende Bestrebungen in Preußen insofern zu erschweren geeignet sein möchte, als man daraus auf neologer Seite bei der Orthodoxie ein tolerari potest herauslesen und derRegierung diese Anschauung beizubringen im Stande sein könnte — ich halte, wie gesagt, diese Befürchtungen durch nichts begründet. Man ist bei uns an zuständiger Stelle viel zu gut über diese Fragen, ihre Zusammenhänge und ihre Diskrepanzen unterrichtet, um über die Zwirnsfäden einer solchen Logik zu straucheln. Und der Wahlspruch der Preußischen Könige lautet noch immer nicht: Jedem das Gleiche, sondern Jedem das Seine!

IV.

Tritt man aber, wie vorstehend motiviert, auf den Boden der Verordnung, so muß anerkennend hervorgehoben werden, daß sie das Menschenmögliche in der Sicherung der Gewissensfreiheit gegen ihre etwaige Bedrohung seitens der Organisatino geschaffen hat. So giebt Paragraph 2 Absatz 2 der Aufsichtsbehörde das Recht zur Abgrenzung von Parochien innerhalb einer Gemeinde; eine Möglichkeit, die unter Umständen die Auseinanderlegung disparater religiöser Richtungen im Interesse des Gewissensschutzes dienstbar gemacht werden kann. — Paragraph 3 weist den Gemeinden auch die

Aufgabe, für das Schulwesen — nicht bloß den Religionsunterricht — Sorge zu tragen zu. Aber in der richtigen Erkenntnis, daß gerade auf diesem Gebiet westeuropäisch orientierte Veilletäten in den Kreisen der „Intelligenz" nur allzuleicht zu einer radikalen Reform der bestehenden Einrichtungen geneigt und dadurch einer Gewissensknechtung in weitestem Umfang Tür und Tor geöffnet werden könnte, werden auch die Chederschulen, „soweit sie ein genügendes Maß von Elementarunterricht erteilen", als Schulen im Sinne des Gesetzes anerkannt. — Vor allem aber muß das Institut der Kultusvereine ,die man füglich wohl als „Austrittsgemeinde ohne Austrittserklärung" bezeichnen darf, als ein vorzügliches Ventil gegen etwaige Majorisierungsversuche einer religiösen Minderheit begrüßt werden; zumal diesen Vereinen, sobald sie erst einmal die staatliche Anerkennung erlangt haben, alle Rechte einer Vollgemeinde zustehen und sie sogar eine quotisierte Befreiung von den Gemeindeumlagen fordern dürfen. Den Schönheitsfehler, daß hierzu der oberste Rat gutachtlich zu hören ist, darf man im Vertrauen auf die Objektivität der Landeszentralbehöre, die an die gutachtliche Aeußerung des Oberrats nicht gebunden ist, mit in den Kauf nehmen. — Und endlich ist in der Bestimmung, daß in allen Verwaltungskörpern, von der Gemeinderepräsentanz anfangend und bis zum obersten Rat aufsteigend, dem Rabbinerstand eine, seiner Bedeutung im religiösen Leben der Polnischen Juden durchaus entsprechende Vertretung gesichert wird, ebenfalls die Tendenz zur Stärkung eines gesunden Conservativismus in der Verwaltungspraxis, der radikalen Umsturzgelüsten Einhalt gebietet und damit den Gemeindefrieden schützt, zu erkennen und als taugliches Mittel zu loben. Wobei freilich nicht übersehen werden kann, daß diese Formel erst dann, wenn das so bedeutsame Kapitel, das „von den Rabbinern" handelt, mit der gebotenen Sachkunde und — Diskretion zur Ausführung gebracht sein wird, ihren vollen Inhalt erhalten wird. Warum aber schweigt die Verordnung so vollständig von den Lehrern? Die verhängnisvolle Rolle, die in der Entwickelung der deut-

schen Judenheit damals, als sie in das staatsbürgerliche Leben eintrat, gerade diesem Stand in überreichem Maße zufiel, sollte doch eine Mahnung sein, auch für ihn im Gesetz den Rahmen zu zeichnen, der seiner Betätigung im Gemeindeleben gesicherte Grundlage schafft, aber auch ihre Grenzen umschreibt!

Und als ein Vorzug der Verordnung sei endlich noch eine gewisse Elastizität, die ihren Bestimmungen innewohnt, anerkannt. Mit gutem Grund haben ihre Verfasser es vermieden „durch Reglementierung im Einzelnen das frisch pulsierende Leben in ein Prokrustosbett einzuzwängen und nur in großen Zügen für die grundlegenden Prinzipien die unter Berücksichtigung des Menschenmaterials und der Verhältnisse adäquateste Ausdrucksform zu schaffen. Für das Schicksal der Verordnung und der davon Betroffenen wird das Meiste von den Ausführungsbestimmungen abhängen, mit deren Erlaß sie den Verwaltungschef beim Generalgouvernement Warschau (Königreich Polen) betraut. Hoffen wir, daß die aus der Not der Zeit geschaffene Gesetzgebung für die Juden Polens sich nicht nur als ein Notgesetz, sondern vermöge einer allen Notwendigkeiten Rechnung tragenden, die Psyche der Polnischen Judenheit verständnisvoll berücksichtigenden Anwendungspraxis sich als eine Quelle dauernden Segens für sie erweisen möge!



Zeitgemäße Mahnungen.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Eine angesehene Zeitung schrieb vor kurzem, daß die Geistesarmut, die infolge des Burgfriedens in der Presse überhandnehme, bei vielen Einsichtigen wachsende Besorgnis errege. Und es herrscht in der Tat bei der Beurteilung der

wichtigsten und bedeutsamsten Fragen eine Eintönigkeit, die geradezu erschreckend wirkt. Zwei Momente sind es, welche den Betrachtungen über den Krieg — und diese füllen ja zum größten Teil die Spalten der Zeitungen — das Gepräge geben: auf der einen Seite das nationale Selbstlob, die stete Bewunderung des Wertes und der Leistungen des eigenen Volkes, auf der anderen Seite die Herabsetzung des Gegners, die sämtlich nicht nur als militärisch, sondern auch als sittlich minderwertig erscheinen, und ihre dadurch bedingte Schürung des Hasses unter den Nationen. Bis zu einem gewissen Grade mögen diese Momente, die ja in manchen anderen Ländern noch weit mehr als in Deutschland hervortreten, notwendig sein: sie dienen dazu, um die Kampfeszuversicht zu erhöhen, um das Vertrauen zu der Gerechtigkeit der eigenen Sache und die Siegesstimmung zu stärken. Aber die meisten Schriftsteller wagen auch da, wo es gut und notwendig wäre, nicht, eine abweichende Meinung zu äußern. Zu den wenigen, die hierin eine Ausnahme bilden, gehört Prof. F. W. Förster in München, der durch seine gediegenen pädagogischen Schriften in weiten Kreisen bekannt ist. Und er gehört auch zu denjenigen, die sich trotz ungerechter und verletzender Angriffe, trotz Mißachtung und Beschimpfung, in der Vertretung der für recht erkannten Prinzipien nicht irre machen lassen. Förster hat vor einigen Monaten ein Buch erscheinen lassen, das die größte Aufmerksamkeit verdient, und auf das ich deshalb auch an dieser Stelle hinweisen möchte. Es ist eine Sammlung von Reden und Abhandlungen[1]), in welchen er seinen Ansichten über den Weltkrieg und seine Probleme vorträgt, und den Schluß bildet eine Erörterung („In eigener Sache“) über den Streit, den sein in der „Friedenswarte“ erschienener Artikel über Bismarcks Werk hervorgerufen hat. Dieser Artikel hat bekanntlich auch die Münchener philologische Fakultät zu einer sehr eigentüm-

[1]) Die deutsche Jugend und der Weltkrieg, Kriegs- und Friedensaufsätze von Fr. W. Förster, o. Prof. der Pädagogik a. d. Universität München. Verlag Naturwissenschaften. Leipzig 1916.

lichen Stellungnahme gegen den Verfasser veranlaßt. Was Förster verlangt, das ist, um es kurz und mit einem neuerdings beliebten Schlagwort auszudrücken, eine Neuorientierung in der äußeren Politik, eine „Erneuerung der internationalen Kulturideale". Förster ist durch und durch Ethiker; er ist überzeugt, daß nur der Staat, der auf sittlicher Grundlage ruht, eine Zukunft hat, und deshalb fordert er, „daß jede einzelne Nation sich nicht bloß von ihren eigenen Interessen und Rechten erfüllen läßt, sondern vor allem von dem Streben nach sittlicher und vernünftiger Zusammenordnung der streitenden Ansprüche, nach dem Imperium der Rechtsidee". Wie dies praktisch ins Leben treten soll, sagt Förster, der auch gläubiger Christ ist, das erfährt man nicht bei den Juristen, sondern in der Heiligen Schrift. Abrahams Worte zu Lot: „Gehst Du zur Rechten, so will ich zur Linken gehen", sind die erhabene Ouvertüre aller Kultur und aller menschlichen Weltpolitik. Heute heißt es: Gehst Du zur Linken, so gehe ich auch zur Linken, und dann schlagen wir solange aufeinander los, bis zum Schlusse nur noch zwei große Blutlachen da sind!"

Eine beliebte Methode, um jedes Unrecht und jede Gewalttat, die im Namen des Staates verübt werden, zu rechtfertigen, ist die Scheidung zwischen Privatmoral und Staatsmoral. Berufene und Unberufene bemühen sich zu beweisen, daß die Grundsätze der Moral, wie sie allenthalben für das Privatleben gelten, in der Politik nicht anwendbar sind, daß, was dort verwerflich und schändlich, hier gut und bewundernswert sein kann. Förster fällt über diese Anschauung ein vernichtendes Urteil, und zwar nicht nur vom ethischen, sondern auch vom politischen Standpunkt aus. Er zitiert das Wort Gladstones: „Was moralisch falsch ist, das kann gar nicht politisch richtig sein", und er fordert die Herrschaft des Sittengesetzes auch für die äußere Politik. Denn ein Volk das sich durch nationalen Egoismus zu behaupten und zu entfalten versucht, erweckt und ermutigt auch in allen einzelnen Interessengruppen die gröbsten egoistischen In-

stinkte, die ihren greifbaren Augenblicksvorteil mit dem Gesamtleben identifizieren und dadurch dem nationalen Ganzen jede weitausschauende Staatskunst unmöglich machen." Dieses Bestreben, sich in die Interessen der Völkergemeinschaft zu vertiefen, neben den eigenen Standpunkt auch den der anderen Nationen zu würdigen, hält Förster auch für das einzige Mittel, um aus dem gegenwärtigen Elend herauszukommen. Er erkennt zwar durchaus die sittlichen Kräfte an, die der Krieg in die Erscheinung treten ließ, „daß eine Wahrheit, die sonst nur von wenigen und erst in der Reife des Lebens begriffen ward, die Wahrheit des schlichten, schweigsamen Opfers, daß die nun mit Posaunen in jedes Haus dröhnte, so daß plötzlich, fast an einem Tage, fast in einer Stunde der ganze Götzendienst des eigenen Ichs, der mit so großen Worten seinen Einzug in die moderne Seele gehalten hatte, lautlos durch die Hintertüre verschwand, wie irgend ein Schuft, der auf falschen Papieren ertappt wird." Der Krieg hat viele ganz junge Menschen vor die Aufgabe gestellt, ihren Familien eine Stütze ein Halt zu sein und hat so durch das Gefühl der Verantwortlichkeit, das er in ihnen weckte, ihren Charakter gestärkt und gestählt, hat sie frühzeitig zu ganzen Menschen werden lassen. Er kann überhaupt auch für die Daheimgebliebenen zu einer Schule des Charakters werden, weil das Wesen des Charakters eigentlich in dem Vernichtungskampf gegen jede Art von Furcht zu suchen ist. Aber diese Momente dürfen uns keinen Augenblick vergessen lassen, daß der Krieg durch all seine entfesselten Leidenschaften doch letzten Endes weit mehr Disziplin in der Seele vernichtet, als seine ehernen Notwendigkeiten aufbauen können. Auf die Dauer müssen die disziplinierenden Kräfte des Krieges von den auflösenden überwogen und überwunden werden, weil der Krieg in dem Gegenteil von Disziplin in ungebändigten Leidenschaften und Instinkten seinen Ursprung hat. Man glaube deshalb nicht, daß aus dem Krieg eine Erneuerung des religiös-sittlichen Lebens hervorgehen könne, im Gegenteil, es wird des Angebots aller religiös-sitt-

lichen Kräfte bedürfen, um die Schäden, die der Krieg verursacht hat, zu heilen. Die Jugend aber möge begreifen lernen, daß die Disziplin des Friedenhalten und Friedenstiften weit mehr sittliche Größe erfordert als die des Kriegführens, daß die hohen, ritterlichen Eigenschaften des Charakters gerade in der Verständigung und in der Großmut sich betätigen können. — Um zu einem Ende des Krieges zu gelangen, muß zunächst eine neue Tonart in der Behandlung der internationalen Probleme angeschlagen, es muß die moralische Atmosphäre geschaffen werden, welch die Voraussetzung für das gegenseitige Verständnis bildet. „Es müssen großmütige und aufbauende Worte allmählich wie Tauben mit dem Oelblatt von einem Lande zum andern fliegen." Für eine der schlimmsten Erscheinungen des Krieges hält Förster das Sichgehenlassen im Hass gegen unsere Feinde und die damit verbundene leidenschaftliche Härte und Einseitigkeit des Urteils, die unvereinbar ist mit deutscher Würde und deutscher Kultur. Er fordert Gerechtigkeit auch gegenüber dem Gegner und betont die Bedeutung der Kulturarbeit Englands. „England schenkte uns nicht nur seine Imperialisten, England schenkte uns auch die Heilsarmee, es gab uns unschätzbare höhere Gesichtspunkte für die Behandlung der Arbeiterfrage, für die soziale Arbeit, es belehrte unsere revolutionäre, milderte unsere parteipolitischen Sitten — dessen soll ewig gedacht werden, und in diesem Gedächtnis werden wir einst wieder die gebotene Hand ergreifen." Wir sollten uns überhaupt darüber klar werden, daß der Krieg selbst eine Folge der allgemeinen Verrohung gewesen ist. Der Weltverkehr hat die Menschen äußerlich einander näher gebracht, er hat aber damit die Reibungsflächen vermehrt, und es fehlten die höheren Mächte, die notwendig sind, um die aus dem Zusammenleben hervorgehenden erbitternden Eindrücke und Erfahrungen zu harmonisieren und Gemeinschaft selbst zwischen starken Gegensätzen zu begründen. Das nationale Prinzip, das in den letzten Jahrzehnten alles beherrschte, hat in Bezug auf die Weltkultur erschreckend destruktiv gewirkt. Denn wenn

es auch gewiß notwendig und heilsam ist, daß die großen nationalen Individualitäten ihre Eigenart betonen und sich ihrer Kulturmission bewußt werden, so verliert doch das alles seinen Wert, wenn nicht die weitere Phase folgt: Die Herstellung kultureller Gemeinschaft zwischen den Rassen. Die Staatsauffassung Treitschke's, der das sittliche Urteil über den Staat aus der Natur und den Lebenszwecken des Staates geschöpft sehen will, nennt Förster heidnisch; er ist der Ansicht, daß der Staat und seine Lebenszwecke einem höheren Zwecke unterzuordnen und von dort aus moralisch zu beurteilen seien.

Mit Nachdruck wendet sich Förster auch gegen die Militarisierung der Jugend. Er schildert eingehend die Schäden der Jugendwehr, die die jungen Leute seelisch derartig in Anspruch nimmt, daß sie für ihre eigentlichen Arbeitspflichten nur noch die halbe Aufmerksamkeit übrig haben, die aus dem allzufrühen Umgang mit militärischen Formen und Begünstigungen hervorgehende Großmannssucht und die einseitige Einstellung des Charakters auf den Krieg, die für die Zukunft die größten Gefahren in sich birgt. Denn wir haben nicht nur ein Soldatenvolk zu erziehen, sondern „Männer die hohe Kulturtraditionen zu verwalten haben, und die darum berufen sind, die Macht des Gemeinen in der Welt mehr mit der läuternden Macht hohen Geistesstrebens und sittlich-religiösen Vorbilds als mit Explosivstoffen entgegenzutreten." Deshalb ist auch der Pazifismus zu fördern, weil auch die Mitarbeit an der Völkerverständigung zur Landesverteidigung im tieferen Sinne gehört, und Förster nennt es geradezu eine „Weltschmach", daß die Friedensbewegung verhältnismäßig so wenig Anhänger gefunden habe. Er bedauert es, daß gerade Theologen häufig als „Doktrinäre der Barbarei" auftreten. Man braucht nicht gerade die Idee der Schiedsgerichte für die allein richtige zu halten, aber das eine steht fest, daß erst das Völkerrecht die wahre Sanktion und Befestigung der Rechtsidee überhaupt ist. Deshalb ist — und das möchte ich hier besonders betonen — der Pazifismus, der

die Beseitigung der Gewalt und die Statuierung des Rechts als Grundlage des internationalen Verkehrs anstrebt, ein Kulturfaktor ersten Ranges. Und auch auf die Gefahr hin, mit meinem Freunde Dr. Wohlgemuth und seinen Ausführungen über den „ewigen Frieden" in Widerspruch zu geraten, möchte ich es aussprechen: wir sollten uns hüten, diesen ewigen Frieden als ein unerreichbares Ideal, als eine Utopie hinzustellen. Es ist im Bewußtsein der Propheten ebenso lebendig wie die einstige Wiederherstellung Israels. Und wenn wir etwa die inneren Zustände in Deutschland vor der Verkündigung des ewigen Landfriedens mit der jetzigen Zeit vergleichen, so mag uns der Unterschied auch nicht größer erscheinen, als zwischen den „latenten" Kriegszustand, der jetzt auch während des Friedens zwischen den Völkern herrschte, und einem dauernden Völkerfrieden. Es mag auch damals manchen gegeben haben, der die Abschaffung des Faustrechts als Utopie betrachtete. Und mit Recht sagt Förster: wenn wir den Krieg zu den „Grundelementen des irdischen Lebens" rechnen wollen, so hätten unsere Vorfahren auch den Kanibalismus dazu rechnen können. — Das Judentum hat freilich neben der Friedensidee noch ein anderes, sie ergänzendes Ideal: Die allgemeine Anerkennung des einzigen Gottes. Nicht eine internationale Sicherheitspolizei, wie sie von manchen Pazifisten gefordert wird, sondern die Erstarkung des Gottesbewußtsein in der Seele der Völker wird jene höhere Macht sein, welche allein im Stande ist, die Leidenschaften zurückzudämmen und Katastrophen, wie wir sie jetzt erleben, zu verhüten. Aber ebensowenig, wie wir diese allgemeine Anerkennung Gottes als eine Utopie ansehen — und eine Hoffnung, die wir am Schlusse aller unserer Gebete aussprechen, darf uns keine Utopie sein —, ebensowenig sollen wir auch einen dauernden Frieden unter den Völkern als etwas Unerreichbares betrachten. Vielleicht bedeutet gerade der gegenwärtige Krieg mit den furchtbaren Lehren, die wir aus ihm ziehen müssen, einen großen Schritt auf dem Wege zu diesem Ziele.

Nachwort des Herausgebers.

Ich wollte im verflossenen Jahre in unserer Zeitschrift der Behandlung eigentlich religiöser Probleme mehr Raum geben und habe es daher unterlassen, auf den Widerspruch, der sich gegen meine Ausführungen über „den ewigen Frieden“ auch in den Spalten dieser Zeitschrift geregt hat, näher einzugehen. Auch heute möchte ich nur Mißverständnisse richtig stellen. Eine gründliche Auseinandersetzung behalte ich mir für die Zukunft s. G. w. vor.

Mit starken Worten, wie sie stärker kaum gewählt werden können, habe ich den Krieg als einen Fluch geschildert, habe gezeigt, daß auch die Bibel ihn als solchen ansieht, habe ausgeführt wie sehr der ewige Friede als Glück empfunden und von den Propheten lebendig erfaßt wird. Ich habe ebenso die Bestrebungen der Pazifisten als rühmliche hingestellt. Wogegen ich mich gewandt, das ist die Meinung, daß die Propheten in dem Zaren von Rußland, dem Herrn d' Étournelles dem Bürgermeister Nathan und anderen Größen der französischen und italienischen Freimaurerlogen die berufenen Erfüller ihrer Ideen sehen würden. Mein lieber Freund und hochgeschätzter Mitarbeiter Dr. Unna ist ja להבח״ל in guter Gesellschaft. Ich sehe noch das glückstrahlende Lächeln, mit dem Prof. Berliner s. A. mir, als die Anregung des Zaren zum ersten Friedenskongress im Haag bekannt wurde, sagte, daß jetzt die messianische Zeit näher rücke. Nein! und dreimal nein! Ich halte es für eine Herabsetzung dieser gewaltigen religiösen Idee, wenn wir ihre Verwirklichung aus der Hand dieser Männer erhoffen sollen. Nun habe ich freilich recht unsympathische Namen genannt. Aber auch was ich besonders in neuerer Zeit von anderen Pazifisten gelesen habe, bestärkt mich in dieser Meinung. Ich habe mir wahrlich für die Schwächen des deutschen Wesens und des deutschen Regierungssystems ein offenes Auge gewahrt. Aber das so außerordentlich geringe Maß von Gerechtigkeit, das von der weit überwiegenden Mehrzahl der Pazifisten der Sache Deutschlands gezollt wird — und nur der völlig Voreingenommene kann behaupten, daß die ganze Schuld auf deutscher Seite zu suchen ist — das hat mich mißtrauisch gemacht gegen die Ehrlichkeit dieser Kämpfer für den Frieden und gegen ihre Fähigkeit, auch in Zukunft allen Seiten in gleicher Weise gerecht zu werden.

Was Förster will, das ist ja auch der Grundgedanke meines Aufsatzes. Der ewige Friede kann nur das Ziel sein, zu dem der Weg durch die Arbeit an der religiösen und ethischen Vervollkommnung der Völker führt. Und wogegen ich ankämpfe, das ist die konventionelle Lüge, die sich in dieser Frage wie überall auch in der Verkündigung der religiösen Ideen breit macht. Da wird die Bibel als minderwertig hingestellt, weil sie die Polygamie duldet, aber im Leben preist man öffentlich die Monogamie und huldigt im Geheimen mit verschwinden-

den Ausnahmen der Polygamie. Da predigt man die Feindesliebe und macht in der Wirklichkeit nicht einmal mit den elementarsten Forderungen der Nächstenliebe ernst. Und so wird auch in dem ewigen Frieden eine so schöne papierene sittliche Forderung proklamiert (ich hatte in dem Aufsatz ausgeführt, daß die Propheten ihn nur als Gotteslohn kennen) aber man rührt keinen Finger um im eigenen Volke die niedrigen Instinkte der Individuen zu dämpfen, die doch in ihrer Gesamtheit erst das Volksganze, das Frieden halten soll, bilden. Weil mich dieser Widerspruch zwischen dem in volltönenden Redensarten hochgeschraubten Ideal und der Wirklichkeit mit Ekel erfüllt, darum — das ist das wirksame psychologische Moment — sind mir die Deklamationen über den ewigen Frieden im Munde der meisten Pazifisten so zuwider.

Über die Durchführbarkeit der völkerrechtlichen Garantieen für einen ewigen Frieden habe ich meine eigene Meinung. Diese interessiert den Leser nicht, und es ist in dieser den religiösen Fragen gewidmeten Zeitschrift auch nicht der Ort, sie vorzutragen. Wie könnte ich aber den ewigen Frieden, wie ihn die Propheten uns gekündet, für eine Utopie halten! Man sollte meinen, Herr Dr. Unna habe meinen Aufsatz nicht gelesen. Ich halte ihn naturgemäß ebensowenig für eine Utopie wie die Erfüllung der Botschaft von der allgemeinen Anerkennung Gottes. Aber freilich daran halte ich fest, daß er nur dann eintreten kann, wenn diese Anerkennung sich durchgesetzt hat. Diese Anerkennung ist nicht in dem Augenblicke gegeben, wo alle Völker sagen werden, daß der Ewige einzig ist, sondern wo auch Sein Name, Sein Wesen als einzig, einheitlich alles umfassend anerkannt wird und diese Anerkennung auch im Leben aller Menschen sich betätigt. Wer dieses Ziel — nach unserer Meinung am verkehrten Ende beginnend — mit einem Sprunge erreichen will, den wollen wir in diesem löblichen Streben nicht stören. Uns mag es vergönnt sein, den längeren in Wahrheit aber kürzeren Weg zu wählen, erst an uns zu arbeiten, bevor wir die Menschheit beglücken.

Existiert ein „Minhag“, an Halbfeiertagen keine Hülsenfrüchte zu genießen?

Von Prof. Dr. A. Sulzbach, Frankfurt a. M.

Diese Frage möchte ich der Untersuchung des Herrn Dr. M. L. Bamberger (Jeschurun X) gegenüberstellen, die zu dem Resultat kommt, daß ursprünglich Linsen von der Purimtafel ausgeschlossen waren, daß aber im Laufe der Zeiten auch andere Hülsenfrüchte mit in diesen Gebrauch, und nicht nur am Purim allein, sondern an allen Halbfeiertagen, einbezogen wurden.

Von der angeblichen Quelle dieses Minhag, im Machsor Vitry gibt der Verf. selbst zu, daß sie nicht ernst zu nehmen sei und doch möchte er ihr nicht ganz die Beweiskraft absprechen. Allein, wenn der Dichter über Linsen und Bohnen sein Verdict ausspricht, so hat dieses gerade denselben Wert wie der Fluch, den er über diejenigen ausspricht, die am Purim Wasser trinken. Man wird doch darin auch nicht den leisesten Anhalt finden können, daß ein Minhag das Wassertrinken am Purim untersagte. Man hat es hier mit einem Purimscherz zu tun, den sich R. Menachem mit seinem parodistischen Maarabith leistete, wie sein Vorgänger und ungefährer Zeitgenosse Kalonymos ben Kalonymos mit seiner Massecboth Purim.

Eine ernst zu nehmende Quelle wäre aber eine Bemerkung des מגן אברהם zu ש״ע א״ח קל״א ס״ק י״ד, die uns besagt, daß man in Oesterreich an den Tagen, an denen man kein Tachnun sagt, keine Hülsenfrüchte (קטניות) genießt, weil diese ein Symbol der Trauer seien. Als Quelle ist Maharil angegeben, ich habe jedoch die Angabe im Maharil nicht gefunden; vielleicht kann einer der Leser Auskunft geben. Allein, daß קטניות zu den Trauerspeisen zu zählen seien, widerspricht allen andern dieses Thema berührenden Stellen.

Daß Linsen dem Trauernden als Erquickungsmahl vorzusetzen סעודת הבראה ein alter Gebrauch war, ergibt sich aus Baba bathra 16 a, wo der Vorstellung Raum gegeben ist, als ob dieser Gebrauch schon zu Jakobs Zeit geherrscht habe. Es ist dabei nichts Auffallendes, denn nichts erhält sich dauernder bei Völkern und Nationen als die Speisen, die ein Symbol bedeuten. Wie man aber auch diese Angabe auffassen mag, alt ist der Gebrauch jedenfalls. Warum nun die Linse als Symbol für die Trauer gilt, da ist nach einer Ansicht ihre runde, radartige Form der Grund, denn das Geschick rollt wie ein Rad herum, bald den einen, bald den andern treffend. Eine andere Ansicht sieht die Linse für das geeignete Trauermahl, weil sie, wie der Trauernde, dem der Schmerz seinen Mund schließt, auch keinen Mund, keine Öffnung hat. Der praktische Unterschied, ob der eine oder der andere Grund der richtige sei, liegt darin, ob auch Eier, die nur eines dieser Merkmale haben, der הבראה dienen können[1]). Man sieht, als Trauerspeisen für die הבראה kommen

---

[1]) Zur näheren Erklärung sei folgendes bemerkt: Eier besitzen nur eines dieser Merkmale würden also nur nach der Ansicht, die dieses als das des Trauersymbols bezeichnet, für die הבראה zu verwenden sein, nach der andern nicht. Danach ist der Zusatz, den Tur § 378 macht, nicht zu verstehen, daß bei ביצה beide Merkmale fehlen, also nach allen Ansichten nicht für das Trauermahl zu gebrauchen seien. Wo bleibt der der איכא בינייהו? Raschi erklärt, עדשה אין לה פה ביצה אינה מגלגלת, da dies nun קטניות nicht ausschließen würde, setzt Raschi

nur zwei in Betracht: Linsen und Eier, sonst nichts. Interessant ist eine Bemerkung Jakob Reischers, vielleicht durch Raschis Bemerkung zur Stelle bewogen, warum nicht auch קטניות als איכא בינייהו genannt seien; man sieht also deutlich, daß Hülsenfrüchte, allgemein genommen, nicht zu den Trauerspeisen gerechnet werden. In der Tat sind immer nur Eier und Linsen die Trauerspeisen geblieben, von denen die letztere in unserer Zeit wohl sehr selten als ס׳הבראה gespendet werden; von Hülsenfrüchten keine Spur. Vgl. dazu Jer. Ber. III, 1, wo auch טלופחין, Linsen, als Trauerspeise genannt werden. Wenn man aber glauben wollte, daß man die Linsen (Eier kommen nie in betracht) in so hohem Maße als Trauerspeisen einschätzte, daß man sie immer von der Festes. tafel ausgeschlossen hätte, so irrt man sehr. Linsen scheinen eine sehr beliebte Feiertagsspeise gewesen zu sein, zierten sie doch die fürstliche Tafel des R. Gamliel an Feiertagen, wie aus Beza 14 b ersichtlich: מנהגן של בית ר״ג שהיו מביאין דלי מלא עדשים וכו׳. Vgl. auch Das. 16 a עדשים שבשולי הקדרה. Von der Feiertags- oder Halbfeiertagstafel diese Speise auszuschließen, ist erst einer späteren Zeit vorbehalten geblieben.

Die Gebräuche der הבראה waren zu verschiedenen Zeiten verschieden, vgl. Mass. Semochot cap. 14, Jore Dea 378, 9, dazu die Anm. הגר״א, aber als Trauerspeise werden nur Linsen oder Eier genannt, es kann also unmöglich ein Minhag bestehen, welcher die Hülsenfrüchte von der Halbfeiertagstafel ausschließt, oder er müßte auf einem Irrtum beruhen. Linsen an Halbfeiertagen nicht zu genießen, ist ein Minhag, der eine Basis hat, und der sich auch erhalten hat. Aber doch spricht מגן אברהם von קטניות, also von Hülsenfrüchten, wie ist dies zu erklären? Garnicht anders, als daß in der angeblichen Maharilquelle das קטניות als Synekdoche aufzufassen und nichts anderes als Linsen zu verstehen sein. Daß möglicherweise sich an irgend einer Stelle aus Mißverständnis ein Minhag gestaltet haben könnte, an den Halbfeiertagen keine Hülsenfrüchte zu genießen, wäre denkbar, wenn nicht geradezu Oesterreich genannt wurde. Es gibt eine Nationalspeise, die über Mitteleuropa und noch weiter verbreitet ist und am Sabbath einen Hochgenuß bildet, der von Heine als Himmelsspeise besungene Schalet, das Gericht der

---

hinzu, diese seien anders gemeint, man könne von ihnen nicht sagen: אין להם פה. Dies kann nicht vollständig befriedigen, so will ich für das עדשה אין לה פה eine Erklärung hierhersetzen, die mir vor mehr als vierzig Jahren mein Freund und damaliger Kollege Rector Dr. D. Hoffmann mündlich mitgeteilt: die Wurzel ארש bedeutet im Chaldäischen „schweigen" (vgl. Aruch דש u. ארש), die Lautverwandschaft berücksichtigend — der Unterschied von ע und א fällt nicht ins Gewicht — ist also die עדשה die Schweigefrucht, gleicht also dem Trauernden, שאין לו פה.

„gesetzten“ Erbsen oder Bohnen. Wer kennt dieses Gericht nicht? Und wenn man nun am Sabbath diese Hülsenfrüchte nicht von der Tafel ferngehalten hat, so sollte man es an den Halbfeiertagen tun oder getan haben? Nein, an diesen „Minhag“ glaube ich nicht.

Bücher-Besprechung.

Hermann L. Strack: „Jüdisches Wörterbuch“ mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916.

In dieser Zeitschrift (III, 8. S. 422) wurde in einer Würdigung der Bedeutung und des Wesens der jüdisch-deutschen Sprache dem Wunsche Ausdruck gegeben, daß dieses Idiom bald eine wissenschaftliche Bearbeitung in grammatischer und etymologisch-lexikalischer Hinsicht finden möge. Diese Hoffnung hat sich schon teilweise erfüllt. Hermann L. Strack, der durch manche seiner Schriften in nichtjüdischen Kreisen schon viel Aufklärung über Gebiete der jüdischen Wissenschaft verbreitet hat, hat seinen Verdiensten durch Veröffentlichung des genannten „Jüdischen Wörterbuches“ ein neues hinzugefügt. Das Werk soll in erster Linie ein Hilfsbuch für alle Deutsche sein, die als Soldaten, Beamte, Kaufleute oder sonst in den okkupierten Gebieten Rußlands zu wirken haben. Der Zweck des Lexikons ist es nicht, eine philologisch detaillierte, etymologisch begründete Arbeit zu bieten. Dennoch ist es auch für Sprachforscher (besonders Germanisten) und für Arbeiter auf dem Gebiete der Volkskunde wertvoll. Auch den Ostjuden selbst dürfte es willkommen sein.

Der Stoff des Wörterbuches ist sorgfältig aus jüdisch-deutschen Zeitungen und den besten Werken der jüdisch-deutschen Literatur zusammengetragen. Das völlig mit dem jetzigen deutschen Sprachgebrauche Übereinstimmende hat keine Aufnahme gefunden, da das Buch nur für Kenner der deutschen Sprache bestimmt ist. Daher ist der überwiegende Teil der registrierten Wörter hebräischen oder slavischen Ursprungs, obwohl das Jüdisch-Deutsche in Wirklichkeit (vgl. Jeschurun III, 8 S. 432) zu etwa 70% aus deutschen Elementen besteht.

Die Einleitung orientiert in gedrängter Kürze über die Schriftzeichen des Jüdisch-deutschen, die bekanntlich dem hebräischen Alphabet entnommen sind, und enthält ferner einige knappe Bemerkungen über die jüdisch-deutsche Grammatik. Auch die für das Verständnis des Jüdisch-Deutschen wesentlichen Erscheinungen der hebräischen Grammatik, die jüdischen Datumbezeichnungen und das polnische Alphabet sind beigefügt. Eine Zusammenstellung einiger ausgewählter Werke aus der einschlägigen Literatur vervollständigt die Einleitung.

Dr. Joseph Wohlgemuth, Kitzingen.

Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.

















